ناهض حتّر

التراث
الغرب
الثورة

بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي





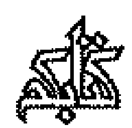
التراث الغرب الثورة

بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي

ناهض حتر

التراث
الغرب
الثورة

بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي



١٩٨٦

ناهض حتر
التراث ـ الغرب ـ الثورة: بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي / ناهض حتر. ـ عمان: شقير وعكشة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٦
١٩٤ ص، ٢٠ سم
الإيداع ٢٠٢/١١/١٩٨٦
الكتاب في الأصل رسالة ماجستير ـ الجامعة الأردنية
١ـ فلسفة إسلامية ٢ـ حسن حنفي أ ـ العنوان.
DDC
7439.281

رقم الإجازة المتسلسل: ٢/٩٥/١١/١٩٨٥.

الغلاف والخطوط والإخراج: زهير أبو شايب.
الناشر: شقير وعكشة للطباعة والنشر والتوزيع.
ت ٦٣٩٨٦٩، ص.ب ٣٥٢٢٠ عمان ـ الأردن.

فهرست

بقلم: فايز محمود

يعتبر العديد من الدارسين، أن «علم الكلام»، هو الفلسفة الإسلامية الأصيلة، أو على الأقل، أنه الفكر العربي الإسلامي الأصيل في تاريخ الفلسفة، أو تاريخ الفكر، في الحضارة العربية الإسلامية.

ويعنون بذلك: أن المسائل التي أثارها علم الكلام، جاءت صميمية خاصة جداً، في حينها، لتجد تفسيراً بين إيمان ذلك الجيل العربي الإسلامي القريب من الجيل الذي تلقى الوحي وتعاليمه بدون تفكرّ أو تشكّك، وانصياع بإيمان فطري كامل للوحي ولتعاليمه.. وانشغل بقضايا الفتوحات والانتصارات العسكرية والدولية.. وبين ما وجد نفسه به بعد حين، أمام سيل الثقافات الزخمة في المجتمع الإسلامي الجديد التي ضمّها طي حدوده المترامية الأطراف.. والتي بدأت تغرق النفوس بأسئلة تترى، لم يكن لها سابقاً من طارح.

لم تكن كل هذه الاسئلة ريبية أن جاز التعبير، ولم تكن كلها أيضاً بريئة، لكن جميع الاسئلة من هذين المصدرين وسواها.. شكلت منابع الحركة الفكرية الإسلامية في الحضارة الجديدة.. التي يروي التاريخ أبانها، أن بعض أجدادنا آنذاك، اندهشوا حينما عرفوا أن لدى الأمم الأخرى، هذا الكمّ الوافر من الكتب، وكان الاعتقاد أن كتاب حضارتنا المنتصرة «القرآن الكريم»، هو الكتاب الذي أنزل على رسولنا، مكملاً ومصححاً ومنقحاً لما أنزل على موسى وعيسى والنبيين من قبله، فهو الكتاب الوحيد الصالح لكل مكان وزمان، والوارث الشرعي تاريخياً على الصعيد البشري للرسالة الإلهية إلى الأرض، وبذا فإنه الوحيد أيضاً، الذي تصدّى لمباحث المعرفة والأخلاق والطبيعة والحقوق وما وراء الطبيعة والنفس والروح الخ..

انبرى «الكلاميون» في مواجهة المستجدات في المجتمع الإسلامي الحديث.. بمحاولة تطويع الثقافات لمضامين الوحي ومعاني القرآن.. والاقدام على ترجمة هذه الثقافات إلى اللغة العربية؛ لغة الدولة الإسلامية اليافعة.. لقد تمّ كل ذلك، وتطوّر فيما بعد إلى مدارس علم الكلام المتعددة؛ على أساس لأهوتي موجزه: أسبقية الوحي على العقل.

من بعد، ومنذ عهد (الكندي).. بدأت نقطة الأرتكاز الفلسفي تتمحور في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية؛ ويشكل (الفارابي) من بعده، بداية حقيقية، لتاريخنا الفلسفي الذي انتقل نوعياً من سديمه السابق في «علم الكلام»، وبدأت تجربته الفلسفية المبدعة، الخاصة به، والتي استوعبت أبعاد الفكر الإنساني بتلك العصور وتاريخها الأسبق من قبل.. وفي هذه المرحلة؛ نجد أعلام الفلسفة العربية الإسلامية، لا يكتفون فقط بترجمة فلسفات أعلام «الغير» من شرقيين وغربيين؛ ولا يكتفون بشرح هذه الفلسفات؛ بل أنهم في هذا الوقت ـ وأيضاً في نفس الوقت الذي يأتون به قدر استطاعتهم بالابداع الجديد الذي يضيفونه.. نجدهم يرفعون أعلام الفلسفة الأوروبية القديمة، مثل (سقراط) و(أفلاطون) و(أرسطو) إلى مرتبة الأنبياء، ويذكرون أسماءهم بالدعوات التي تليق بالأنبياء والرسل.

مدّ طوفان التجربة الفلسفية العربية الإسلامية، فشمل المشرق والمغرب: من غرب آسيا، افريقيا، وجنوب غرب أوروبا ـ الكندي، الفارابي، ابن سينا، اخوان الصفا، الغزالي، ابن طفيل، ابن رشد، السهروردي، ابن خلدون.. ولعب الغزالي دوراً في هدم الفلسفة، وعضد التيارات «الصوفية»؛ وبدأ نور العقل ينوس رويداً رويداً.. وسرعان ما انطفأ.. وانتشر رجال الصوفية في العالم الإسلامي، وما لبثوا هم أنفسهم ان استحالوا إلى محض آليات ميكانيكية لا روح فيها! وأزهقت أرواح ممثليها المبدعين فانتهى بذلك عهد المدّ الفلسفي المتطوّر.. وعمت عصور الظلمة منذ قرون، عالمنا الإسلامي، الذي ظل سابقاً، لقرون وجيزة، في طليعة العالم.

اندحرت الفلسفة في عالمنا، وبدأت تنمو وتتطوّر في أوروبا.. وفي نهايات القرن الماضي، بدأت الفلسفة تثمر العلوم التطورية الحديثة.. فالفلسفة أم العلوم.. وبدأت الفلسفة ذاتها، في أوروبا الغربية أو الشرقية، تتشكل أو تطمح إلى بلوغ مرتبة العلم.. فناهيك عن الفلسفة المادية الجدلية؛، ذات القانون العلمي الصارم (سواء اتفقنا مع هذه الفلسفة أم اختلفنا في نظرياتها)؛ نجد العديد من الفلاسفة الأوروبيين الغربيين، (هانز راشنباخ)؛ على سبيل المثال لا الحصر.. يبني قاعدة علمية للفلسفة، ترتقي بها الفلسفة إلى مرتبة العلم؛ حيث العلوم كافة ظلت عبر التاريخ جزءاً من الفلسفة؛ من العلوم التطبيقية حتى الإنسانية.. وهذا الاستقلال المتوالي للعلوم عن الفلسفة؛ يعني أن بالفلسفة علماً يسعى إلى ادراك قوانينه، كما يعني أن بالعلوم فلسفة تسعى إلى تقنين ادراكها.. ان تاريخ المعرفة، يرتبط بتاريخ الفلسفة؛ لدى الإنسان ـ كما أن تاريخ المدنية والحضارة، يرتبط بتاريخ وقوف الإنسان على قدميه.. ان استشراف الآفاق، ببعديها المساحي الفيزيائي والوعي النفسي (العقل والضمير، العقل الواعي واللاوعي)؛ يعني رؤية الأرض مجتمعة ونحن وقوفاً ورؤيتها متصلة بالماء ونحن بهذا الوضع: ويعني رؤيتنا أنفسنا كجزء من الآخرين، وكجزء من العالم عموماً ونحن بهذا الوضع أيضاً وبنفس المقدار.



في هذا الكتاب، يسعى الصديق الاستاذ (ناهض حتر).. إلى بيان معاني: الأصالة، الغرب، والثورة.. في بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي:

عالج المؤلف موضوعه بطريقة مشوّقة، جذبتني أثناء مطالعتها، وقدم جهداً موضوعياً ناجحاً لبيان غرضه.. وهو بهذا البحث، غير انجازه الذي ذكرت؛ عبر عن شجاعة فكرية ومبدئية في التصدي لهذا الموضوع..

إن فكر حسن حنفي، كما يوضحه ناهض حتر، أراه يقع في سياق

«علم الكلام» من حيث موضعه في تاريخ الفكر والفلسفة بعالمنا العربي والإسلامي الأعم، في عهوده الحديثة.

ولعلّ نقد مثل هذا الفكر عموماً «الفكر الكلامي».. يساهم في تكوين نقطة الارتكاز، أو الدائرة المنشودة للفلسفة في عالمنا، والعالم الثالث عموما.. حتى تكتشف شخصيتنا في الحضارة المعاصرة؛ حيث أن هوية الإنسان، بدءاً، تميزها الفلسفة ـ وهوية الأمة يميّزها تيارها الفلسفي، تاريخياً.

إن المطابقة بين الإنسان والتاريخ، هي عين المطابقة بين الفلسفة والتيار هنا.. وعبر هذين المتطابقين، يلوح «العلم»: التطبيقي والإنساني هو الملتقى.. ولا يبقى من ذلك الذي كان يدعى «علم الكلام»، سوى الكلام فقط.. بدون علم.

فايز محمود

إهـــداء

الى عصام التل

وفاءً...

تصدير

انجزتُ هذا العمل في تموز ١٩٨٤، ونلتُ، على أساسه، درجة الماجستير في الفلسفة، من كلية الآداب في الجامعة الأردنية، في كانون الأول من نفس العام.

وعلى الرغم من الإطار الأكاديمي الذي أحاط بعملي هذا، فقد أردتُ منه القيام بمهمة عاجلة، ألا وهي: تقديم دحض مدعّم لأفكار د. حسن حنفي؛ وهو ما يمثّل، عندي، خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلاميّة.

وقد كنتُ أودّ، طوال عام ونصف، إدخال بعض التعديلات على حججي، وإعادة صياغة بعض المقاطع، دون أن أتمكّن، لإنشغالي بقضايا أخرى، من إتمام ذلك. وفي النهاية، قررتُ، أمام (ضغط) العديد من الزملاء والأصدقاء، نشر هذا العمل، مفضلاً أداء المهمة على كمالي الشخصي.

وأخيراً، فإنني مدين بالشكر للجامعة الأردنية التي مكنتني من التفرّغ للبحث عاماً كاملاً. كما إنني مدين للأستاذ الدكتور عادل ضاهر، معلمي وصديقي، بكلّ ما هو صائب في عملي هذا.

المؤلف

ملاحظة

إعتمدنا، في بحثنا هذا، على ستة مصادر رئيسة من مؤلفات د. حسن حنفي، هي:

١ ـ قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت ١٩٨٠
٢ ـ قضايا معاصرة، في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت ١٩٨١
٣ ـ التراث والتجديد ـ موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت ١٩٨١
٤ ـ دراسات اسلامية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١
٥ ـ موقفنا الحضاري: مقال مقدم إلى المؤتمر الفلسفي العربي/ الجامعة الاردنية/ ٨ـ١٢ كانون الأول ١٩٨٣؛ مقال مرقون على الآلة الكاتبة.
٦ ـ اليسار الإسلامي (مجلة)، العدد الأول، القاهرة ١٩٨١

وأحب أن أنوّه هنا باستعمالي، بصورة خاصة، المصدر الثالث كونه يعرض منطلقات وخطط المشروع الحنفي بصورة متكاملة. يقول د. حنفي (في هامش الصفحة ١٥٨) ان الكتاب يحتوي «على المقدمات النظرية للمشروع كله ويكون أشبه بمقدمة ابن خلدون».

وفي النهاية، أنوّه بأنني سأشير إلى هذه المصادر برقم المصدر، كما ورد هنا، وبرقم الصفحة بين قوسين مستطيلين، هكذا: [١ ، ١] = المصدر الاول، الصفحة الاولى.

البَابُ الأوّل

تمهيد...

الفصل الأول

المشروع الحنفي للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخي

برز الدكتور حسن حنفي في ميدان النشاط الفكري العام في مصر، بُعيد هزيمة ١٩٦٧. ويمكننا أن نرى في هذه الواقعة ما يدلّنا على السياق الموضوعي الذي يفسّر ظهور المشروع الحنفي للأصالة والمعاصرة إلى الحياة.

إن هزيمة حزيران ١٩٦٧ أدت إلى تفجّر الصراع الطبقي في مصر وبعد أن كشفت الستار عن عجز البورجوازية الوطنية، ليس فقط عن إنجاز مهام الثورة الوطنية ـ الديمقراطية حتى نهايتها، بل وأيضاً وأساساً عجزها عن حماية الإستقلال الوطني»[1] وفي هذا الوضع، لم تعد الأدلوجة الناصرية الرسمية المسيطرة قادرة على لجم النقد المبدئي من الأدلوجات المناوئة، سواء من اليمين أو من اليسار. وهكذا فقد إنفتح أمام المثقفين المصريين، من مختلف الاتجاهات، مجال تاريخي للادلاء بمشروعاتهم الأدلوجية، تحت شعار البحث عن جذور الهزيمة وشروط النهوض.

وفي الواقع، يجب أن لا يُفهم ذلك «البحث» باعتباره بحثاً بريئاً، بل باعتباره بحثاً يتمحور حول السؤال الأدلوجي الأساسيّ، وهو: ما الذي يجب أن يكون عليه النظام الإجتماعي السائد[2]؟.

وكان الدكتور حنفي واحداً من أولئك المثقفين المصريين. وهو يصف

الوضع بعد الهزيمة كالتالي: «بعد هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧، تحول كثير من الشباب العربي، مفكرين وأدباء وشعراء إلى التفكير في ذواتهم وواقعهم لمعرفة أسباب الهزيمة وشروط المقاومة (...) خرجوا من عزلتهم، وتركوا أعمالهم «الأكاديمية» وتوجّهوا إلى الشارع العربي، وخاطبوا الجماهير العربية من أجل إعادة بناء الوعي القومي (...) فالهزيمة كانت في الفكر وفي الروح وفي الوعي، قبل أن تكون في ساحة القتال[٣]» إذن فقد خرج الدكتور حنفي بمشروعه الأدلوجي من العزلة، واجداً في هزيمة حزيران، هزيمة فكر وروح ووعي أيّ هزيمة الأدلوجة الناصرية المسيطرة قبل كل شيء.

وبغضّ النظر عن الإدعاء الحنفي الملاحظ في النص أعلاه والذي يشير ضمناً إلى براءته الأدلوجية، بمعنى أن الدكتور حنفي لم يكن يضمر موقفاً أدلوجياً سابقاً، وأنّ الهزيمة هي التي دفعته إلى «التفكير» وإلى «مخاطبة الجماهير»، بغضّ النظر عن هذا الإدعاء، فإن الدكتور حنفي، كان قد كوّن هيكل مشروعه الأدلوجي قبل ١٩٦٧. وهو، إلى ذلك، يشير صراحة إلى أن مشروعه الأدلوجي «تراءى» له في أواسط الخمسينات[٤] وقد حاول بالفعل أن يعبّر عنه، قبل ١٩٦٧، دون أن يتاح له ذلك، ليس لأن مقصّ الرقيب كان بالمرصاد فحسب، بل وأساساً، لأنّ النظام الناصري كان يفرض عزلة حقيقية على الأدلوجيين غير الناصريين، وكان قادراً على ذلك، بفضل إنجازاته وتأييد الجماهير الواسع له، وبفضل الإجراءات العقابيّة معاً.

إن الأمر الذي يعنينا هنا، هو أن المشروع الحنفيّ قد تمكن من طرح نفسه، فقط، على أرض تأزّم المشروع الناصري وتراجعه، وكان إستمرار هذا التراجع، شرط «إزدهار» المشروع الحنفي كما سنرى.

بيد أنّ الدكتور حنفي، مثل غيره من الأدلوجيين المناوئين، عبّر عن مشروعه، في البدء، في فضاء ناصريّ وبلغة ناصرّية ومن هنا، فإننا نجد في كتابات الدكتور حنفي في الفترة ما بين ٦٧ و ١٩٧١، شيئاً من الخَفَر والتردُّد حيال إعلان مباشر صريح حدّي لجوهر مشروعه الأدلوجي[٥]. إننا نجد في العديد من مقالات الدكتور حنفي في تلك الفترة أفكاراً لا تتصل بمشروعه مباشرةً، بل إننا نجد بعض المقالات التي تبدو فيها لهجة المرحلة الناصرية بوضوح[٦] وحينما عاد الدكتور حنفي من رحلته إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٥[٧]، وجد المناخ العام مهيّأً، موضوعياً، لإستقبال مشروعه الأدلوجي.

ففي بداية السبعينات بدأت تتشكل في مصر، بالتدريج، ملامح حقبة جديدة هي حقبة الثورة المضادة. ولقد بدأت هذه الحقبة، بشنّ هجوم أدلوجي عنيف على الأدلوجية الناصرية وعلى الفكر الوطني واليساري، بشكل عام. وكان الملمح الأساسي في أدلوجة النظام الجديد« الساداتي »هو التراجع عن العلمانيّة فلقد انتعشت «الدعوة الثيوقراطية المعادية للعلم والنزعات اليمينية المتطرفة. والتعصّب الديني والشوفيني، تلك النزعات التي تجد معبرين عنها في قمة السلطة، فيهاجم الشيخ عبد الحليم محمود وزير الأوقاف «المقياس العقلي للتمييز بين الحق والباطل» ويدعو إلى «جوّ الفطرة الطاهرة والشعور الصافي والبداهة الواضحة» ويطالب «إذا شذّ في ذلك شاذّ فليكن في القانون ما يمكّن القضاء من ردعه» (أهرام ٢٢ اكتوبر ١٩٧٢)، ويدعو نائب رئيس الجمهورية ـ حسين الشافعي إلى

«إقامة مجتمع يستطيع أن يقاوم وأن يتصدّى للمجتمع الإسرائيلي الذي يزعم أنه شعب الله المختار» و «المجتمع الوحيد الذي يستطيع ذلك هو: مجتمع لا إله إلا الله» وهو مجتمع «كنتم خير أمةٍ أخرجت للناس». وهكذا تعود أفكار الإخوان المسلمين على لسان المسؤول الثاني في

مصر »[8]. وللمرة الأولى في تاريخها الحديث، «جاء إلى مصر زعيم يرتدي الجلباب البلدي ويدعو الناس إلى «العودة» ـ أي الرجوع والإرتداد إلى «أخلاق القرية»[9] ويعلن عن رغبته في تأسيس «دولة العلم والإيمان». لقد لاحظت أنديرا غاندي، مبكراً، التراجع الحاصل عن العلمانية في مصر «فتساءلت ـ وهي تتحدث إلى محمد حسنين هيكل في مطالع السبعينات ـ: ماذا جرى لكم في مصر؟ هل تتراجعون عن العلمانية؟»[10]

وفي إطار هذا النهج، أحيا النظام الساداتي حركة الإخوان المسلمين[11] واعطاها، والحركات الدينية الأخرى، مجالاً واسعاً من حرية «الدعوة» والعمل الفكري ـ السياسي، بينما شنّ بالمقابل، حملة عقابيّة واسعة على القوى الوطنية واليساريّة. لقد أراد النظام الساداتي من الأدلوجة السلفية مساعدته في ضرب الأدلوجة الناصرية واليسارية بعامة، وتهيئة المناخ الأدلوجيّ للردّة الساداتية عن أهداف حركة التحرر الوطني، من جهة، وتهيئة الحركات السلفية لإستقبال أبناء الطبقات الإجتماعية الشعبية التي يسحقها «الإنفتاح الإقتصادي» لحرف إحتجاجها وغضبها وتشويه وعيها الطبقي، من جهةٍ أخرى.

يقول خالد محي الدين، سكرتير حزب التجمع الوطني في مصر: «لقد حرصت الرأسمالية الطفيلية «من سماسرة ومضاربين وتجار سوق سوداء وملوك تهريب وسارقي أراضي الدولة وخيراتها» على إضعاف الروح الوطنية والتوجهات الإجتماعية والوحدوية للجماهير المصرية، بمحاولة استغلال مجموعات بعينها من الجمعيات الدينية وتغذية تيار التعصّب الديني، لتصفية الحركة الوطنية الشبابية في الجامعات، وحظي هذا النشاط بمساندة سافرة من دوائر حكومية في كثير من المواقع والمجالات، وتتحمل حكومات السادات المتتالية، مسؤولية مباشرة عن تصاعد روح

التزمت الديني (...) فهذه الحكومات مسؤولة عن تغذية هذا التيار، بالرغم من تجاوزه، بعد ذلك، لسيطرتها، وإكتسابه قدرة ذاتية متنامية تمكنه من التصرف المستقلّ. ولقد وجدت الفتنة الطائفية أرضاً خصبة في الأزمة الإقتصادية الإجتماعية التي أحرزتها سياسة الإنفتاح الإقتصادي، ادت هذه الأزمة إلى شيوع القلق والتوتر وعوامل الإحباط لدى غالبية الشباب. وعندما يعجز الإنسان عن تغيير واقعه، بل ويعجز عن الحلم بالتغيير يتحكم به القلق والإحباط ويستجيب لأيّ شيء ينفّس فيه عن غضبه ويأسه»[١٢].

إن تفاقم الأزمة العامة في مصر اكثر فأكثر ووصول النظام الساداتي إلى لحظة الخيانة السافرة من جهة، وإنتصار الثورة الإيرانية المصطبغة بالإسلام من جهة أخرى، نمّى مشاعر راديكالية في أوساط جماهير الحركات السلفية، مما حول هذه الحركات من مجرّد أداة بيد النظام إلى مجال تتفجّرٌ فيه غضبة الجماهير الكادحة ضده وهكذا إنقلب السحر على الساحر، ولكن مع بقائه مجرد سحر، إذ أن هذه التفجرات أخذت طابعاً تآمرياً (إغتيال السادات) ومشوّهاً (الفتنة الطائفية)، الأمر الذي مكّن النظام من لجم هذه التفجرات وتوظيفها لمصلحته.

وجد الدكتور حنفي إذن، حين عودته من الولايات المتحدة، الزمان الإجتماعيّ ـ السياسيّ الملائم لمشروعه، وهكذا بدأ يتخلص من خَفَره السابق، معلناً، في النهاية، على نحو سافر وبلهجة حاسمة، إنتماءه السّلفي. ولم لا؟ أفليس الوقت وقته، وقت «يقظة الإسلام الحديثة»[١٣] على حد تعبيره.

وللحقّ فإنه يجب أن نميّز سلفيّة الدكتور حنفي عن غيرها، فهذه السلفية تدّعي الثوريّة وهذا ما يجعلها أكثر خطورة، إذ أنها ترمي إلى إحلال الدين محلّ العلم كنظرية للثورة الإجتماعية. إن الدكتور حنفي يعلن

ذلك صراحة، فمشروعه الذي « تأخر أكثر مما يجب » هو مشروع « ... إعادة بناء علم أصول الدين التقليدي كايدلوجية ثورية للشعوب الإسلامية تمدها باسسها النظرية وتعطيها موجّهات السلوك »[١٥].

لقد استيقظ الإسلام في مصر إذنْ، وعلى أرض إستيقاظه وُجِدَ السياق العام الذي ظهر فيه المشروع الحنفي وازدهر. وهكذا فمنذ عام ١٩٧٥، بدأ الدكتور حنفي نشاطاً فكرياً محموماً[١٦] في مصر والعالم العربي، للتعبير عن مشروعه الأدلوجي أو رسالته النبوّية كما يدّعي، الأمر الذي جعل إسمه يلمع « كمفكر إسلامي مرموق ».

إشارات

(١) ط. ث. شاكر، قضايا التحرر الوطني والثورة الإشتراكية في مصر، دار الفارابي، بيروت، (بلا تاريخ) ط ١، ص ٤٣ و ٤٤.
(٢) يستطيع القارىء أن يجد، في المرجع السابق، وصفاً حياً للوحة الصراع الأدلوجي في مصر، في السنوات الخمس التي تلت الهزيمة، أنظر المرجع السابق، ص ٤٣ إلى ٨٤.
(٣) [١، ٨ ـ المقدمة]
(٤) [٤، ٢٦٩ ـ الهامش].
(٥) في الواقع، أن السادات نفسه، لم يكن قادراً على ذلك، في بداية حكمه.
(٦) راجع [١، خاصة مقالات القسمين الثامن والتاسع].
(٧) يقول الدكتور حنفي أنه سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧١ «هرباً من الإرهاق في كتابة المقالات ورغبة في التفرغ للجزء الأول من «التراث والتجديد» على مدى أربع سنوات». ولقد كتب الدكتور حنفي في الولايات المتحدة، عدة مقالات بالإنجليزية، نشرها، فيما بعد، في كتابه «الحوار الديني والثورة». انظر [١، ١٥٨ ـ الهامش].
(٨) ط. ث. شاكر، م. م، ص ٨١ و ٨٢.
(٩) مجلة «أوراق»، العدد ١٠، لندن، نيسان ١٩٨٤، «تحولات الشارع المصري»، مقال غير موقع، ص ٥٤.
(١٠) ن. م.
(١١) في أوائل السبعينات جرت مصالحة، برعاية سعودية رسمية، بين السادات وبعض زعماء حركة الإخوان المسلمين، ثم تطورت علاقتها بعد ذلك، بين مدّ وجزر. وكان المليونير المصري عثمان أحمد عثمان، أحد أعمدة النظام الساداتي منذ فترة طويلة، راعياً للجماعة، وقد أسهم في دعمها وتعضيدها. من أجل تفاصيل أوفى، انظر: محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، طبعة دمشق، ١٩٨٣، الباب الثالث.
(١٢) خالد محيي الدين، مستقبل الديمقراطية في مصر، الرأي الأردنية، ١٩٨٤/٤/٢١.
(١٣) من أجل عرض أوفى لطبيعة تطوّر الحركة الإسلامية في مصر، انظر محمد حسنين هيكل م. م، الباب الثالث.
(١٤) [٣، ٧ ـ المقدمة].
(١٥) ن. م.

(١٦) أصدر الدكتور حسن حنفي مجموعة مقالاته لسنوات ٧٠ ـ ١٩٧١ في كتابين: «في فكرنا المعاصر» (القاهرة ١٩٧٦) و «في الفكر الغربي المعاصر» (القاهرة ١٩٧٧) ثم أصدر مجموعة مقالاته التي كتبها في أمريكا في كتاب «الحوار الديني والثورة» بالإنجليزية، القاهرة ١٩٧٧، ثم تتالت أعماله وترجماته ودراساته:

- لسنج، تربية الجنس البشري (ترجمة وتقديم وتعليق) القاهرة ١٩٧٧.
- سارتر، تعالي الأنا موجود (ترجمة وتقديم وتعليق) القاهرة ١٩٧٧.
- نماذج من الفلسفة المسيحية (ترجمة وتقديم وتعليق) القاهرة ١٩٧٨.
- الحكومة الإسلامية للإمام الخميني (تحقيق وتقديم وتعليق) القاهرة ١٩٧٩.
- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخميني (تحقيق وتقديم وتعليق) القاهرة ١٩٨٠.
- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، دراسة، القاهرة ١٩٨٠.
- دراسات إسلامية، مجموعة دراسات، ١٩٨١.

بالإضافة إلى ذلك، نشر الدكتور حنفي العديد من المقالات التي لم تجمع بعد في كتب، وشارك في عدة مؤتمرات فلسفية وفكرية، وأصدر مجلة اليسار الإسلامي، (العدد الأول، القاهرة، يناير ١٩٨١) وقد قامت إحدى دور النشر اللبنانية (دار التنوير) بتقديم معظم أعمال د. حنفي، في طبعات ثانية، إلى القارىء العربي.

الفصل الثاني

معنى قضية الأصالة والمعاصرة وبعض أوجه طرحها في الفكر العربي المعاصر

يقول الدكتور حسن حنفي: «إن قضية الأصالة والمعاصرة هي التحدي الأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة حالياً.»(١) وهو يرى في عجز الفكر العربي المعاصر عن حل هذه القضية، حتى الآن، حلاً صحيحاً، العاملَ الأساس في ديمومة «أزمة التغيير الإجتماعي» في بلادنا. في حين أن إيجاد ذلك الحلّ الصحيح لا يمثل مفتاح حل تلك الأزمة فحسب، بل ويمكّن البلدان العربية والإسلامية، وبلدان العالم الثالث عامة، من بناء حضارتها، وإعتلاء صهوة التاريخ العالمي من جديد.

لا بأس! ولكن مَنْ منّا، في العالم العربي، لم يقرأ أو يسمع كلاماً ما على قضية الأصالة والمعاصرة؟ لا نظنّ أن أحداً فاته ذلك، فأكاديميونا وكتّابنا وصحفيونا ومذيعونا وسياسيونا، يقولون، بين حين وآخر - وبسبب وبدون سبب -، كلاماً ما على هذه القضية أو يستخدمون إصطلاحاتها المتعددة في أحاديثهم. ونحن نقرأ ونسمع، ولكننا نضيع بين هذا وذاك، بين التخصص والكلمة العابرة، بين التهويم والدقة الأكاديمية المهوّمة، ونكسب، في كل الأحوال، قدراً أكبر من التشوّش والشربكة.

دعونا إذن، قبل أن نبدأ حوارنا مع المشروع الحنفي للأصالة والمعاصرة، أن نعرض، بإيجاز، للقضايا الأساسية المتعلقة بقضية الأصالة

والمعاصرة، من حيث معناها، ومن حيث أوجه أو أشكال طرحها الرئيسة في الفكر العربي المعاصر.

• **معنى قضية الأصالة والمعاصرة:**

يصعب، باديء ذي بدء، إعطاء تعريف إجرائي ما لقضية الأصالة والمعاصرة؛ إذ لا ينحصر الخلاف، بين فكرٍ وآخر، حول طبيعة حل هذه القضية فحسب، بل ان ما تعنيه هذه القضية أصلاً، هو موضع خلافٍ بين فكر وآخر.
وبَدَهيّ أن المصادرة الأساسية لكل فكر تحتّم عليه فهمه وبالتالي شكل حلّه لهذه القضية. وهو ما يمثل، في الأخير، موضوعاً للصراع الأدلوجي بين القوى الإجتماعية، كما سنرى فيما بعد، ولكننا نرى أن نبدأ أولاً بتحديد السياق الموضوعي الذي إنوجدت فيه القضية كواقعة تاريخية، في الفكر العربي المعاصر.

إن قضية الأصالة والمعاصرة ترتبط إرتباطاً بنيوياً بتكوّن الفكر العربي المعاصر، فهذا الفكر وجد مادته الأساسية منذ عهد النهضة الأول، وحتى الآن، في مصدرين هما: الترجمة والتحقيق، ترجمة التراث الغربي والثقافة الغربية المعاصرة وتحقيق التراث العربي الإسلامي. إن العرب، كانوا يعيشون لحظة «نهضتهم» (أوائل القرن ١٩) قطيعة مزدوجة، مع تاريخهم وتراثهم من جهة، ومع مجرى تطوّر التاريخ العالمي والثقافة العالمية، من جهة أخرى. ولقد كان مستحيلاً أن تستمر هذه القطيعة ـ العزلة وسط تنامي التفسخ الداخلي للنظام الإجتماعي القديم المرتبط بالإقطاع وأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالي تحت ضغط صيرورة النظام الرأسمالي نظاماً كونياً(٢).

وفي سياق هذه العملية التاريخية المعقدة(٣) ظهرت في البلدان الأكثر تطوراً (مصر، سوريا ولبنان) فئات إجتماعية جديدة وبالتالي إحتياجات

إجتماعية جديدة، نستطيع تلخيصها في أمرين، ضرورة تحديث الحياة الاجتماعية والاستجابة لمتطلبات التطور البورجوازي من جهة وضرورة التصدي للإستبداد الإقطاعي العثماني وللإستعمار الأوروبي المهدِّد من جهة أخرى. ومن أجل تحقيق هذين الغرضين جرى إستدعاء ثروة الماضي القومية (إحياء التراث العربي الإسلامي)، وإستدعاء تراث وثقافة المدنية الأوروبية المعاصرة (٤). وعلى هذا النحو فإن المعنى الاول، التاريخي، لقضية الأصالة والمعاصرة يتمثل في مشكلة التوفيق بين الأصالة (التراث العربي الإسلامي) والمعاصرة (ثقافة المدنية الأوروبية)، أي مشكلة التوفيق بين ثقافتين متعارضتين جوهرياً، إحداهما ذات مضمون إقطاعي والثانية ذات مضمون بورجوازي(٥)، في حين أن كلاً من الثقافتين ضروريٌ لتشكل أدلوجة الفئات الإجتماعية الجديدة في البلدان العربية. إن البورجوازية العربية الصاعدة، انذاك، كانت بحاجة ملحّة لجذور راسخة ونموّ سريع معاً. فهي تريد تأكيد هويتها القومية وإستقلالها مثلما تريد إشباع إحتياجاتها وتأكيد ذاتها بالنسبة للمجتمع القديم.

ولا يفوتنا هنا التأكيد على القيمة التاريخية التقدمية لإستدعاء التراث العربي ـ الإسلامي، في عصر النهضة، فعلى الرغم من مضمون هذا التراث، فلقد لعب إستدعاؤه دوراً تقدمياً في إذكاء الروح القومية ـ التحررية وتأسيسها(٦).

بيد أن التطور الإجتماعي ـ الثقافي اللاحق، في البلدان العربية، جعل من قضية الأصالة والمعاصرة، موضوعَ صراعٍ أدلوجيٍ بين القوى الإجتماعية المتصارعة. فالبورجوازية العربية التقليدية، بسبب تكوُّنها التاريخي كبورجوازية كولنيالية (تابعة)، لم تستطع أن تنجز مهمة التحرير البورجوازي ـ الليبرالي للمجتمع العربي. فهذه البورجوازية، من جهة، «ليست مهيمنةً بذاتها بل بتبعيتها للبورجوازية الإمبريالية»؛ وهي، من جهة أخرى، «وبسبب تلك العلاقة من التبعية، لم يكن لها سوى دور

الوسيط في نظام إنتاج كولنيالي، لا يتطلب، بالضرورة، صراعاً تناحريا مع الطبقة المسيطرة في نظام الإنتاج السابق في مجتمعها[٧] وهكذا، فإن البورجوازية العربية التقليدية، في موقعها كطبقة مسيطرة في النظام الرأسمالي التبعي الجديد، وبسبب من هذا الموقع، لم تجد بدأ من التحالف مع الإقطاع، والإرستقراطية الشرقية السابقة. فأضحت أدلوجتها، أي البورجوازية العربية التقليدية، محكومة بنزعة تلفيقية تستدعي ما يناسبها من الأصالة والمعاصرة، لتبرير سيطرتها الطبقية. وبذا لم تعد تُمثّل نهضة أمة، بل أدلوجة طبقة آفلة.

إن قوى إجتماعية جديدة (بورجوازية متوسطة وصغيرة، عمّال وفلاحون) دخلت إلى الحياة الإجتماعية العامة وأصبح لها ثقلها في الصراع الأدلوجي مبكراً (العقد الثاني من هذا القرن)(٨) وشيئاً فشيئاً أفرزت أدلوجيّيها المحترفين، وإعتباراً من هذه اللحظة فقدت قضية الأصالة والمعاصرة معناها التاريخي العام وأصبحت قضية مفهومية. تتحدد بالنسبة لكل فئة حسب منطق فكرها المعبِّر عن مصلحتها الطبقية وطموحها التاريخي.

إننا لن نقوم هنا بمهمة العرض التاريخي لصيرورة قضية الأصالة والمعاصرة موضوعَ صراعٍ أدلوجي في الفكر العربي المعاصر، بل سنقوم بضبط ما تعنيه هذه القضية، على وجه الدقة، في هذا الفكر. ولذلك لجأنا إلى تحليل مفهوميّ للقضية يكتشف أشكال وجودها الرئيسة وأشكال فهمها الضرورية بالنسبة لكل وجودٍ رئيسٍ لها في الفكر العربي المعاصر.

هل يستطيع المرء أن يفكر أصلاً في قضية الأصالة والمعاصرة دون أن يكون قد بدأ فعلاً باتخاذ أحد طرفي القضية منطلقاً له، يحدد الزاوية التي يرى منها القضية ككل؟ لا أظن ذلك. إنّ المرء حينما يشرع في التفكير

بمسألة الأصالة والمعاصرة لا بد وأنْ يكون قد إنطلق سلفاً من موقع الأصالة أو من موقع المعاصرة. إن هذا لا يعني بالطبع أن أحداً لا يمكنه أن يكون أصيلاً ومعاصراً في نفس الوقت، بل يعني أن الشروع في عملية التوفيق ذاتها بين الثقافتين تتطلب الإنطلاق من أحد طرفي موضوع التوفيق، إذ كل توفيق بين الأصالة والمعاصرة يتم وفق منطق داخلي يحكمه، فإمّا أن تكون الأصالة فيه مشروطةً بالمعاصرة أو بالعكس. إن كل موقّف هنا لا بد أن يواجه بسؤال هو: على أي أساس تأخذ هذه العناصر من الأصالة دون تلك أو بالمقابل بالسؤال: ما هي القاعدة التي تأخذ على أساسها عناصر معيّنة من المعاصرة دون غيرها؟

إننا نؤكد في هذا المقام أن كل موقف من قضية الأصالة والمعاصرة، سواء كان أصيلاً أو معاصراً أو توفيقياً يعبّر عن موقف أدلوجي طبقي، في إطار الصراع الإجتماعي المعاصر، في البلدان العربية، وبالتالي فإن كل فكر، سواء بدأ من الأصالة أو من المعاصرة، أو من كليهما معاً، أي سواء كان سلفياً أو عصرياً أو توفيقياً، هو، في واقع الأمر، فكر معاصر. إنَّ السلفيَّ المتشدّد، ليس سلفيا، إلاّلأنه معاصر، فالسلفيّ «يستورد» أفكار الماضي لخدمة طموحات إجتماعية - سياسية في الحاضر، وهو، في كل حال، حينما ينشيء مفهومه للإسلام فإنه، يفعل ذلك، على أساس البنية الإجتماعية - السياسية - الثقافية المعاصرة التي تختلف، نوعيا عن البنية الإجتماعية - السياسية - الثقافية في عهد الدعوة المحمديّة، وبالتالي، فإنَّ المفهوم السلفيَّ للإسلام، في واقع الأمر، مفهوم معاصر، هو، بالضرورة، مختلف، نوعياً، عن مفهوم المسلمين الأوائل له. وحتى لو كرّر السلفيُّ أفكار المسلمين الأوائل وسلوكاتهم، تكراراً لا لبس فيه، فإنَّ هذا التكرار، لا يعني، مطلقاً، التماثل بينهما.

إن الدعوة المحمدية، سواء من حيث عقائدها ونظراتها وقيمها أو من حيث مضمونها الإجتماعي ـ التاريخي أو من حيث حركتها السياسية أو من حيث نتائجها، في زمانها التاريخي، كانت تعبّر عن هذا الزمان، وتخضع لشروطه، من حيث مستوى تطوّر الإنتاج الإجتماعي وطبيعته، علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج وطبيعتها، وبالتالي طبيعة الصراع الإجتماعي، ومن حيث مستوى تطوّر المعرفة الإنسانية، ومستوى حدود العالم، والصراع السياسي الدائر فيه، عصر ذاك. وبالتالي فإن ما كانت تعنيه الدعوة المحمديّة، إجتماعياً وسياسياً وثقافياً وتاريخياً، في عصرها، وبالنسبة إليه، هو غير ما تعنيه هذه الحركة حتى لو إدّعى السلفيّ، تكرارها الحرفيّ في عصرنا وبالنسبة إليه.

وهكذا فإن كلّ فكر معاصر، تاريخياً، يبدأ، في واقع الأمر، من الحاضر، أي يبدأ من المعاصرة، حتى حينما يكون هذا الفكر معادياً لها. ولكننا نبحث هنا في المنطق الداخلي للفكر (كل فكر)، في بحثه قضية الأصالة والمعاصرة، قابلين، مؤقتاً، بمجمل الإدعاءات، حيث سنكشف، فيما بعد، عن المضامين الأدلوجية لكل إدعاء، ما أمكننا ذلك.

إن كلّ فكر ينشيء جهازاً مفهومياً، يفكّر بواسطته، أي ينشيء بأداته هذه، فكره، وبالتالي فإننا يجب أن نبحث، في مستوى أول في هذا الفكر، في جهازه المفوميّ بالذات، ثمّ نكتشف، في مستوى ثانٍ، مدى تساوق هذا الفكر مع ذاته، بحيث نستطيع رؤية حركة الفكر في إطار جهازه المفهومي نفسه، ومن ثمّ تساوق حركة الفكر هذه، مع حركة الواقع الموضوعيّ.

بادىء ذي بدء، نكتشف أن الفكر الأصوليّ، يبدأ بادعاء كاذب، مضلِّل، هو إدعاء الأصولية ذاتها. إن الفكر الأصولي، ينطلق أساساً، من إنكار إنتسابه إلى العصر، أي من إنكار أنه (أي الفكر الأصولي)

إنما هو نتاج للعصر الذي هو فيه. إن الأصولية، بالطبع، لا تنكر إنتسابها، كحركة، كأشخاص، إلى الزمن المعاصر، ولكنها تنكر، وهذا بالنسبة إليها حجر الأساس في إنشاء جهازها المفهوميّ، إنتساب فكرها إلى العصر. إن الأصولية، تبدأ من الإعتقاد بأن فكرها هو جوهر خالد، هو (الأصل، الجذر، الأساس، الثابت)، وبالتالي، فهي لا تنكر، أن هذا الجوهر هو نتاج الزمن المعاصر بالذات، فحسب، بل تنكر كون هذا «الجوهر» نتاجاً لأي زمنٍ. إن الفكر الأصولي - جوهر خارج التاريخ، حينما تساوق التاريخ معه، في زمن ماضٍ، تحققت مرحلة ذهبيّة، ومن أجل تجديد هذه المرحلة، لا بد من التساوق مرّة أخرى مع هذا الجوهر.

إن الأصوليّة، تفترض مفهوماً ثانياً، هو جوهرية الأنا الخالدة، قومياً أو دينياً ضدّ جوهريّة الآخر، قومياً أو دينياً، وهذا «الضدّ»، أي علاقة التضاد بين «الأنا» و «الآخر» هي في الفكر الأصولي، جوهرية أيضاً، ثابتة، على نحو مطلق. بالمقابل، فإن إتجاهات المعاصرة، على إختلافها، لا تدعي جوهرية فكرها، بل هي تقرّ، وتنهض، أصلاً، على هذا الإقرار، بأنّ فكرها إنما هو نتاج الزمن المعاصر. الأنا والآخر، ليسا جوهرين، هنا، وإذا كان هنالك صراع بينهما فهو صراع واقعي، لا جوهري، ينتهي بانتهاء أسبابه الواقعية. العالم، هنا، واحد، والتاريخ البشري واحد، والثقافة الإنسانية واحدة. وتشملها، جيماً، عملية تطوُر تقدمية كونية، التاريخ يتقدم إلى الأمام، ولا يتراجع. الحاضر أرقى من الماضي، وهو مختلف نوعياً عنه. والحاضر هو المعيار لا الماضي. ليس الماضي مرحلة ذهبيّة يجب أن تكرر، بل الماضي على العكس، مرحلة متخلّفة عن الحاضر، يجب على الحاضر أن يتجاوز آثارها، وهكذا، في عملية تطور تقدمية كونية، ولأنّ الحضارة الغربية هي المرحلة الأرقى، في تطور التاريخ البشري والثقافة الإنسانية، فإنّ هذه الحضارة هي النموذج

الذي يجب إحتذاؤه لإحداث النهضة. إن الآخر هنا، ليس جوهراً ضداً للأنا، بل هو نموذج للأنا. ولكن ما دام الآخر/ الغرب، ليس واحداً بل متعدداً، فإنّ موقف المعاصرة، في الفكر العربي، المعاصر، ينقسم إلى اتجاهات متصارعة، ولكنها تتفق، فيا بينها، على ما سبق أن عددناه، وبخاصة، إعتبار الغرب/ نموذجاً لإحداث النهضة. بعد ذلك، يجيء السؤال: أيّ غرب هو النموذج؟

- الغرب البورجوازي الليبرالي؟
- الغرب الإمبريالي؟
- الغرب الإشتراكي؟

إنّ الخيار هنا، هو، بصورة واضحة، خيار طبقيّ، على الأقل، بالنسبة للنموذجين الأخيرين. صحيح، أن الليبرالي العربي، تاريخياً، كان يعبّر عن طموحات طبقية معينة، بورجوازية وبورجوازية متوسطة في الغالب، ولكنه، كان أيضاً، حتى الثلث الأول من هذا القرن، على الأقل، معبّراً عن طموحات إجتماعية عامّة. ويمكن القول: أن الليبراليين العرب، قد قدموا، في تلك الفترة، خدمة جلّى للفكر العربي، بإدخال تقاليد ثقافة الأزمنة الحديثة إليه. إن الفكر العربي الذي كان مشغولاً في قضايا قروسطيّة، تعرّض، على يد هؤلاء، إلى رجّات، أحياناً، وهزّات عنيفة، أحياناً أخرى. ومُجملُ الأمر، أن هؤلاء، تمكنوا من بثّ الحياة في الفكر العربي وربطه بثقافة المدنية المعاصرة: المادية، العلم الوضعي، العقلانية، التطور، العلمانية، الحريات المدنية، الحريات السياسية، المواطنة، الإشتراكية. وبصورة عامة، لعب الليبراليون العرب، دوراً تنويرياً وتقدمياً عاماً في المجتمعات العربية، وكان نشاطهم ضرورياً كمقدمة لظهور التيار الثوري، الإشتراكي العلمي، في الفكر العربي المعاصر، بيد أن التيار الليبرالي، لم يستطع أن يتجذّر ويمتدّ في هذا الفكر، بما هو تيار

ليبرالي. فالليبرالية البورجوازية/ الثورية، أصبحت، منذ زمن طويل، تراثاً ماضياً بالنسبة للغرب البورجوازي ذاته. إن صلة العرب بالتراث الليبرالي الأوروبي، بدأت، في لحظة تاريخية، كان تحوّل البورجوازية الغربية، من طبقة تقدمية إلى طبقة رجعية، قد تمّ فعلاً. فمنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كانت البورجوازية الأوروبية تدخل في عهد تاريخي جديد، عهد الإحتكارات، وتمركز رأس المال المالي والسيطرة الشاملة الناهبة على العالم، أي في عهد الإمبريالية، وبصورة خاصة، فإنّ نموّ الحركة العمالية الإشتراكية وتنامي قوة الحركة الشيوعية عقب إنتصار ثورة اكتوبر في روسيا، قد أسرع في تنكّر البورجوازية الغربية لتراثها الثقافي الليبرالي ورجوعها السافر عن الطموحات التقدمية العامة التي طرحتها فكروياتُها، إبان عهد الصراع مع الاقطاع والمجتمع القديم القروسطيّ. إن تكوّن الإمبريالية، أصبح يمنع، انتصار ثورات بورجوازية نموذجية، فإن ثورات من هذه القبيل، لم تغدُ، في عصر الإمبريالية، ضارّة بمصالح الرأسمالية الإحتكارية الغربية، بل غدت غير ممكنة، عملياً، بسبب الفارق الهائل، بين مستوى تطور البورجوازيات الإمبريالية والبورجوازيات المتكونة حديثاً خارج أوروبا. ومن الطريف، أن البورجوازيات الثورية خارج أوروبا، لم يعد بإمكانها أن تنجز مهامها البورجوازية إلا بالتعارض مع البورجوازية الغربيّة التي غدا العالم، بالنسبة إليها، مجرد مستعمرات. وبالمقابل، فإن الإمبريالية، عملت على جرّ العالم ما قبل الرأسمالي كله، إلى نمط الإنتاج الرأسمالي، جراً، تاركةً للبورجوازيات، حديثة العهد، دوراً وحيداً، هو دور الوسيط بين المركز الإمبريالي والأطراف المستعمرة، أي أن الإمبريالية، وهي تسهم في خلق الظروف الموضوعية لتكوّن بورجوازيات حديثة، قد تركت لهذه البورجوازيات دوراً ثانوياً، هو دور البرجوازية التابعة، الكولنيالية.(٩) إنّ البورجوازيات العربية، الحديثة العهد، لم تستطع أن تخرج عن هذا

الدور، وبالتالي فقد تخلّت، سريعاً عن المشروع الليبرالي في المجتمعات العربية، وأصبحت تتبنى مشروعاً أدلوجياً، هو تعديل محلّي للثقافة الامبريالية، ثقافة الرأسمالية الأوروبية في عصر تفسخها التاريخي. ومن أهم ملامح هذه الثقافة: المصالحة مع الدين التقليدي، والترويج للنظرات الإيمانية والمثالية الفلسفية، ومن جهة أخرى، تقديس التكنولوجيا والاستهلاك السلعي، والترويج للنظرات العلموية والتكنوقراطية في مقابل الإقلال، بصورة عامة، من شأن التفكير العلمي والعقلانية والأدب والفن والفلسفة، أي بجمل التقاليد الثقافية المرتبطة بالمدنية الحديثة، بحيث تسود في المجتمع، ثقافة «العلم والإيمان»، أي ثقافة التكنوقراط التخصصي والإيمان الديني (أو اللامبالاة، اللاعرفانية، الخ)، إلى جانب الترويج للفنّ الهابط، الرخيص، الذي يجد صورته الأساسية في سينما هوليوود، عالمياً، والسينما والمسلسل التلفزيوني ذي النمط المصري، محلياً. وبصورة عامة، يحل في نموذج ثقافي كهذا، الإعلام الموجّه من مركز سياسي، والمروّج للايمان والتقنية والفن الهابط، محل بجمل الثقافة الروحيّة الإنسانية الرفيعة.(١٠)

المعاصرة منطلقاً

إننا نجد في إطار فكر المعاصرة، ثلاثة مواقف من التراث العربي الإسلامي.

أولاً ـ الموقف الليبرالي:

إنَّ الليبرالي الراديكالي سلامة موسى يعبّر، بصورة نموذجية، عن الموقف التنويري الليبرالي إزاء ثقافة الماضي القومية، فلقد كان سلامة موسى واضحاً وحاسماً في القول بأن مستقبل الشرق مرتبط، نهائياً، بمدنية أوروبا المعاصرة(١١) والنموذج الغربي بالنسبة اليه مكوّن، بصورة عامة،

من نزعات ليبرالية ثورية ونزعات إشتراكية. لقد رأى سلامه موسى الصراع في الثقافة الأوروبية، إلى حد بعيد، رؤية صائبة، وقد عبّر دائماً، عن الرغبة في ارتباط الشرق بما هو تقدمي، ثوري، في الحضارة الغربية، ورفض، بحرارة وطنية وثورية، أوروبا الرجعية والامبريالية.

بيد أن موقف سلامة موسى من التراث العربي الإسلامي كان، في جوهره، موقفاً ميتافيزيقياً. فعلى الرغم من أنه أشار، في غير مناسبة، إلى بعض الجوانب المادية والديمقراطية في التراث العربي الإسلامي، إلّا أنه لم يستطع أن يرى تلك الجوانب، في عمقها وترابطها وصلتها بمجتمعها، كما أنه لم يستطع أن يتبيّن ضرورة إعطائها وزنها الكامل، وربطها بالتقاليد المادية والديمقراطية في ثقافة الحاضر.

إنّ التراث العربي ـ الإسلامي، ظلّ، بالنسبة إلى سلامة موسى، وحْدَةً جوهريةً ذات طابع إقطاعي، إيماني، مثالي، غيبي. وبكلمة، ظلّ هذا التراث، بالنسبة إليه، ثقافة الماضي النقيضة للثقافة المعاصرة، ثقافة الماضي التي ينبغي التخلُّص من ثقلها، في الحاضر، لإحداث النهضة.

إن ليبرالية سلامة موسى الراديكالية، في رفضها المبدئي للمجتمع الشرقي القديم، وطموحها الحارّ إلى إحداث نهضة عصرية منفتحة الأفق في المشرق العربي، تنقله إلى العصر الحديث، وتنقل مكاسب الإنسانية المعاصرة إليه. إن ليبرالية سلامة موسى هذه، في الوقت الذي أوصلته إلى مواقع قريبة من الديمقراطية الشعبية، أوقعته في خطأ إسباغ الطابع المثالي ـ الغيبي على التراث العربي الإسلامي.

إن وَضْع العصر الحديث في تضادّ مطلق، ميتافيزيقي، مع الماضي، هو أساس هذه النظرة للتراث العربي الإسلامي، عند سلامة موسى، وعند النزعة الليبرالية الراديكالية العربية، بعامة.

وعلى الرغم من أن سلامة موسى يختلف عن السلفي في الموقف من هذا التراث، فالأول يرفضه لأنه «غيبي» والثاني يمجّده لأنه كذلك، فإن موقفيهما متشابهان من حيث أنهما يسبغان صفة واحدة، على التراث العربي الإسلامي، أي أنهما يتخذان منه، معاً، موقفاً غيبياً.

وإذا كان موقف سلامة موسى، هو الموقف الليبرالي النموذجي، فإننا نجد، في التراث الليبرالي، خريطة من المواقف، وفقاً لتطور الليبرالية العربية وتباينها.

إنّ إرتداد «طه حسين» مثلا، بعد المشكلة التي واجهها بسبب كتابه «في الشعر الجاهلي» إلى موقف سلفيّ توفيقي[١٢]، يمثل، في الواقع، إرتداد البورجوازية المصرية الكبيرة عن الليبرالية إلى المصالحة مع السلفية.

من جهة أخرى، نجد أن علي عبد الرازق وخالد محمد خالد، قد إستخدما حججاً إسلامية وتراثية لتأكيد موقف المعاصرة الليبرالي، فالأول عمل على تبرير «العلمانية» إسلامياً[١٣]، والثاني عمل على عصرنة الإسلام وفق النموذج الغربي، أو بكلمة أدق عمل على برجزة الإسلام كلياً[١٤].

ثانياً ـ الموقف الكولنيالي

الثقافة الكولنيالية[١٥] هي تعبير عن ثقافة عصر الإمبريالية في البلدان التابعة. إن الثقافة الكولنيالية تعتبر أن نهضة الشرق تعتمد على إستيراد التقنية المتطورة والعلوم التكنوقراطية من الغرب، أي أن نموذج النهضة، بالنسبة للمثقف الكولنيالي، يكمن، أساساً، في النموذج الإمبريالي. فعلى الرغم من أن هذا المثقف يرفض إستيراد الثقافة الروحية من الغرب،

فإنه، في واقع الأمر، يستوردها، فإذا كان النموذج الثقافي الامبريالي يقوم على الفصل بين منجزات العصور الحديثة في الثقافة الروحية وبين التقنية المتطورة، ويربط بالمقابل، بين الثقافة التقنية المتطورة والثقافة الروحية القروسطية (الإيمانية، المثالية، اللاعقلانية..)، فإن الثقافة الكولنيالية، تقوم على نفس الأسس، سوى أنها، تعتمد على ثقافتها القروسطية القومية، أي على دينها المحلي ومثاليتها ولا عقلانيتها المحليتين. إن النموذج الثقافي الامبريالي، وبالتالي الكولنيالي، يتجلّيان، بصورة واضحة، في الإعلام الجماهيري الذي هو، في هذه الثقافة، وسيلة الثقافة الروحية الأساسية، فنحن نجد، في سينما هوليوود، غالباً، أعلى منجزات التقنية المتطورة وأحط القيم الثقافية، معاً.

إن المنجزات التقنية المتطورة في حقل الإعلام تستخدم، في هذا النموذج الثقافي، للترويج للثقافة المنحطّة (الإجرام، العنصرية، الإتجار بالجنس الخ)، وللسلع الإستهلاكية (بحيث تغدو سعادة الإنسان متوقفة على إستعمال عطر معين، أو إحتساء الكوكاكولا)، وللدين، وللسياسة الإمبريالية في نفس الوقت. وفي برامج التلفزيونات العربية، يبرز هذا النموذج الثقافي في صورة واضحة، حيث يترافق الفلم الأمريكي مع الرقص الشرقي مع البرنامج الديني مع الفيلم المصري مع أخبار الحكّام الكولنياليين مع المواد الإخبارية للإعلام الإمبريالي في برنامج يومي هو الغذاء الروحي الوحيد للأغلبية.

وربما يكون من نافل الأمور القول، والحالة هذه، أن الثقافة السلفية تجد لها حيزاً كافياً، في هذا النموذج الثقافي. ففي الغالب، توكل مهمة إنجاز الجزء المخصص للهداية الدينية، في الإعلام الكولينالي، للمثقفين السلفيين على إختلاف مدارسهم.

إن نموذج الثقافة الكولنيالية يسود، أيضاً، في المناهج الدراسية،

والجامعات. وهو يعتمد، إلى حد بعيد، على خدمات السلفيين الذين نُترك لهم، في وسط قمع كل نشاط فكري ـ سياسي مناوىء، فرصة العمل الفكري ـ السياسي الواسع.

ثالثاً ـ الموقف الإشتراكي ـ العلمي:

المثقف الإشتراكي ـ العلمي يحدّد إنتماءه، كلياً، إلى العصر الحديث. وهو يعتبر أن النموذج الإشتراكي هو النموذج الوحيد الممكن لإحداث النهضة في الشرق. يميّز المثقف الإشتراكي العلمي، في كل ثقافة قومية، بين ثقافتين: رجعية وديمقراطية، تبعاً لإنقسام كل أمة، تاريخياً، إلى أمتين (المستغِلين والمستغَلين)، ولذلك، فإنّ الماركسي اللينيني يحدد موقفه من ثقافة كل أمة، لا على أساس قومي، وإنما على أساس طبقي يبرز ـ كما يقول حسين مروة «المحتوى الديمقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الأممي للثقافة المعاصرة، الذي هو إنعكاس حقيقي للمحتوى الديمقراطي الأممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الإشتراكية التي أصبحت طابع عصرنا»(١٦).

وبالتالي فإن حسين مروه، حينما يبحث عن «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»(١٧) لا يسعى، أولاً، إلى تبنّي هذه النزعات في رؤية الحاضر، بديلاً عن أو بالإضافة إلى الماركسية اللينينية، فهذه النزعات مرتبطة بعصرها وقضاياها ومستوى التطور الإجتماعي ـ الثقافي له. وهو لا يسعى، ثانياً، إلى «عصرنة» التراث العربي ـ الإسلامي أو تجديده، كما تسعى السلفية الحديثة . ولا يسعى، ثالثاً، إلى اضفاء الطابع المادي على التراث العربي الإسلامي، فهو يقوم بالكشف عن النزعات المادية في صراعها مع المثالية في هذا التراث. وباختصار فإنّ

مروه يسعى إلى «حل مشكلة الموقف من التراث على وجهٍ يضمن لنا تحقيق غرضين: كيفية إستيعاب التراث بشكل جديد ـ أولاً ـ، وكيفية توظيف هذا الإستيعاب الجديد ـ ثانياً ـ في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الإستعماري وللأيدلوجية البورجوازية في البنية الإجتماعية العربية المعاصرة»[١٨].

إن هذا «التوظيف» لا يتضمَّن أية نزعة توفيقية، على الإطلاق، إذ أنَّ «كيفية» توظيف الإستيعاب الجديد، المادي التاريخي، للتراث العربي ـ الإسلامي «هي ـ بالدرجة الأولى ـ وضع صورة التراث في إطارها التاريخي، أي في إطار الصورة الفكرية للمجتمع العربي ـ الإسلامي خلال العصر الوسيط على أساس علاقتها بتاريخية هذا المجتمع، وبالبنية المتكاملة لواقعه المادي. فإذا وضعنا الصورة في هذا الإطار باداتنا العلمية المعاصرة ومن موقعنا الأيدلوجي الثوري في البنية الإجتماعية العربية الحاضرة، تحقق لنا عن ذلك أن نكتشف المنابع والأصول الإجتماعية الحقيقية لتراثنا الفكري، أي أمكننا أن نمتلك رؤية علمية لا للقوى الإجتماعية المتصارعة داخل بنية المجتمع ذاك بكل خصائصها التاريخية وحسب، بل أيضاً رؤية الاشكال الفكرية والأيديولوجية للصراع بين تلك القوى، ورؤية هذه الاشكال بصيغتها التاريخية المحددة بشروط المستوى النسبي لتطور المعرفة حينذاك. ان رؤيتنا هذه كفيلة بالكشف عن جوهر علاقات التراث بوضعه التاريخي من ناحية أولى، وبالكشف ـ من ناحية ثانية ـ عن جوهر العلاقة الموضوعية بين حركة التحرر العربية الحاضرة والجوانب الثورية وغير الثورية في حركة التاريخ العربي ـ الاسلامي الوسيط. والوظيفة الأساسية لهذا الكشف، بناحيتيه كلتيهما، هي انكشاف الأبعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة، بمعنى انكشاف عناصر الوحدة بين أبعادها تلك في الماضي وابعادها الجديدة في الحاضر، وإضفاء صفة

الأصالة على صفتها المعاصرة، أي الوصول إلى رؤية الأصالة والمعاصرة في توافق وتفاعل، ونفي ما خلفه الفكر الاستعماري والفكر البرجوازي العربي من ترسيخ وهم التعارض بينهما».[19]

• الأصالة، منطلقاً:

عندما تكون الأصالة[20] منطلقاً فإن هذا لا يؤدي إلى مفهوم واحد. إن الفكرة الأساسية، هنا، هي الانطلاق من الأصالة (الأصل، الجذر، الأساس، الثابت..) باعتبارها جوهراً خالداً للشخصية العربية أو الإسلامية، ما فساد الأوضاع الراهن إلاّ نتيجة للانحراف عن هذا الجوهر، ولا تصح الأوضاع دائماً إلا بالعودة إليه. والانطلاق من الأصالة، لا يعني، بالضرورة، رفض المعاصرة، كلياً، بل يعني أن تحديد موقف من المعاصرة، رفضها أو السعي للتوافق معها، إنما يتمّ وفق منطق الإنطلاق من الأصالة.

إننا نجد، أن الإنطلاق من الأصالة، في الفكر العربي المعاصر، يتمثّل في موقفين: القوميّ العربي، والسلفيّ الإسلاميّ.

إن القوميّ العربي[21] يفهم الأصالة، بالضرورة، على أنها تمثّل ما هو عربي. وهو يبدأ، بالضرورة، من فكرة العروبة. إن فكرة القومية العربيّة، تنحلّ آخر الأمر، إلى الإعتقاد الميتافيزيقي القائل إن العروبة جوهر خالد غير مشروط بأيّ تعيّن إجتماعي، تاريخي، من أي نوع. ربّما يكون الإنحراف عن هذا الجوهر، مشروطاً، أي خاضعاً لأسباب إجتماعية ـ تاريخية. وبالتالي تكون العودة إلى الجوهر مشروطة هي أيضاً، ولكن الجوهر ذاته غير مشروط بل هو جوهر خالد. وهكذا تصبح الأمة العربيّة، بما هي عربيّة، أي بما هي تعبير عن جوهر خالد، «ذات رسالة خالدة»، أي ذات مهمة تاريخية كونية، خاصة بها دون غيرها، أي أنها وحدها، دون غيرها، القادرة على أدائها.

إن القومي العربي يجد نفسه، بالضرورة، مؤمناً بهذا الإعتقاد، واعياً أو غير واعٍ، إذا ما أراد أن يظل قومياً عربياً. إن لا شيء يمنع القومي العربي من أن يكون مؤمناً أو ملحداً، رجعياً أو تقدمياً، رأسمالياً أو «إشتراكياً»، بل ويمكنه أن يأخذ «أشياء» كثيرة من الماركسية، ولكنه لا يستطيع ان يتخلى عن الإيمان بالإعتقاد الآنف الذكر، وأن يظل، في نفس الوقت، قومياً عربياً.

أن تكون قومياً عربياً هو أن تؤمن بأنّ العروبة هي الأصل، وأن تنطلق منها باعتبارها جوهراً خالداً. والطريف، أن هذا يشترط عليك، منطقياً، أن تكون معاصراً. إن فكرة القومية تشترط، بالضرورة، فكرة العلمانية، إلاّ إذا كانت قومية مؤسسة على دينٍ ما. وبالنسبة للقوميّ العربيّ فليس هذا وارداً. إن العروبة هي الأصل بالنسبة للقوميّ العربي، وليس الاسلام. إن الإسلام ذاته، هنا، عربيّ أي تجلٍ للعروبة، تالٍ لها. إن العروبة شيء أشمل من الإسلام، كان قبله، وسيظل بعده. وفي أحسن الأحوال، قد يكون الإسلام رسالة للعروبة، ولكنه يظل، مع ذلك، رسالة للأصل وجزءاً من كلّ.

إن القومي العربيّ، حتّى حينما يكون مؤمناً بالإسلام، فإنّه سيكيّف هذا الإيمان من وجهة نظر قومية عربيّة، وهو، بصورة خاصة، على الرغم من إيمانه هذا سيظل علمانياً، مصراً على أن «الدين لله والوطن للجميع»، وإلاّ فإنه لن يعود، بعد، قومياً عربياً.

ولكن، إذا كانت فكرة القومية العربيه تشترط المعاصرة، فهي تشترط، أيضاً، مضمون هذه المعاصرة. إن القوميّ العربي يستطيع أن يأخذ من المعاصرة ما يشاء باستثناء ما ينفي معتقده الأساسي. إن أكثر القوميين يسارية وأكثرهم تقديراً للماركسية لا يستطيع أن يكون ماركسياً إلاّ اذا تخلّى عن كونه قومياً، وذلك لأنّ الماركسيّة تنفي، من الأساس،

أن يكون هنالك جوهر خالد، سواء للأمة العربيّة أو غيرها. إن الماركسية تعتبر الشعوب العربيّة أمة في طور التشكّل، وذلك، لأنّ معيار تشكّل الأمة في الماركسية، هو معيار ماديّ يعطي الأولويّة للبنية التحتية على البنية الفوقيّة، وبالتالي فإنّ ما يجعل أمة ما أمة، بالنسبة للماركسية، هو الشروط الإجتماعية الإقتصادية، لا الأفكار والمشاعر. إن التعارض بين موقفين، مثاليّ، يبدأ من الأفكار والمشاعر، ومادي تاريخي، يبدأ من الأساس الإقتصادي الإجتماعي، هو نقطة تناقض رئيسة بين القومي العربي والماركسيّ. إن القومي العربي لا يستطيع أن يقبل الموقف المادي التاريخي وأن يظلّ، مع ذلك، قومياً. إن قوانين التطوّر الإجتماعي الكونية، وبصورة خاصة، قانون الصراع الطبقي، وبالتالي مبدأ الاممية البروليتاري، تتعارض مع موقف القوميّ العربي، بحيث أنه لا يستطيع قبولها دون أن يتخلى عن كونه قومياً. إن قانون الصراع الطبقي يؤدي إلى القول بأنّ العروبة عروبتان لا جوهرٌ واحدٌ خالد، وبان «الأمة» أمّتان تتصارعان، فيما بينهما، على أساس إقتصادي، بحيث تصبح الرابطة بين الشغّيلة العرب والشغّيلة من كل الأمم فوق الرابطة القومية بين الشغيلة العرب ومستثمريهم القوميين. إن الصراع في الأمة ليس غائباً بالنسبة للقومي العربي، طبعاً، ولكنه هنا، صراع الحركة القومية واعدائها من «الخونة»، عملاء الإستعمار، الذين تحملهم مصالحهم الخاصّة أو ضغائنهم الدفينة ضد العروبة على التنكّر لها ومعاداتها. إن جوهر الصراع في الأمة، هو بالنسبة للقومي العربي، أخلاقيّ لا طبقيّ. إنّ القوميّ العربي يُخرج من صفوف الأمة كل من هو ليس قومياً، أي ليس مؤمناً بالمعتقد القومي الأساسي، أي أن المعيار، هنا، هو الإيمان بهذا المعتقد. إنّ الرأسمالي العربي، اذا كان قومياً، فهو يمثّل روح الأمة ولا شيء يمنعه، بعد ذلك، أن يظل رأسمالياً، بينما العامل العربي، إذا لم يكن قومياً، فهو «خائن» أو «حاقد ـ شعوبي» أو مُضلّل.(٢٣)

وهكذا، فإنَّ القومي العربي «المتمركس» سيجد نفسه مضطراً لرفض أساسيّات الماركسية، أو على الأقل، كسونية الماركسية، وربما يكسون متمركساً إلى درجة أن يبحث عما ينفي كونية الماركسية في الماركسية ذاتها، ولكنه، في النهاية، لا يستطيع أن يكون قومياً وماركسيا في الآن نفسه[٢٣].

أسهبنا قليلاً في عرض موقف القومي العربي لأنه يتماثل، من حيث الجوهر، مع موقف السّلفي. إن السلفي ينطلق، أيضاً، من إعتقاد ميتافيزيقي مفاده أن الاسلام - الأصل جوهر خالد، بحيث أن المسلم بالمولد، إمّا أن يكون مؤمناً بالإسلام الأصل أو يكون ضالاً، وبالتالي فإنَّ الصراع في الأمة، هو ايضاً، صراع أخلاقي، صراع بين المهتدين، أي الحركة الإسلامية التي تهتدي بالإسلام الأصل، وبين الضّالين. إن الصراع داخل الأمة ليس صراعاً طبقياً، بل هو صراع بين المهتدين والضّالين، بينما الصراع مع الغرب هو صراع مع الكفّار، صراع الإسلام والجاهلية، دار الحق ودار الباطل. وربما يكون المسلمون الضالّون عند بعض المدارس السلفية[٢٤] كفّاراً، ولكن، بالنسبة للسلفيين بعامّة، يُعتبر هذا الموقف متطرفاً. ولكن ما يعنينا، هنا هو إعتقاد السلفيّ بأن الإسلام جوهر خالد، ما فساد الأوضاع إلاّ نتيجة للإبتعاد عنه، وما صلاحها إلاّ بالعودة إليه، بغض النظر عن كل تعيُّن إجتماعي تاريخي.

إن الإسلام - الأصل، بالنسبة للسلفي، هو الحقيقة المطلقة، وما ضدها باطل مطلق.

وإذا كانت الأصولية القومية تشترط التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، فإن الأصولية الإسلامية تشترط التفريق المبدئي بينهما.

إنّ الإسلام - الأصل بخلاف العروبة - الأصل، يتضمن مجموعة عقائد ثابتة ونهائية حيال الكون والمجتمع والإنسان، من شأنها أن تمنع المؤمن بها من قبول أية عناصر من الثقافة الغربيّة المعاصرة.

تتميز السلفية الإسلامية بالتمييز بين الإسلام - الأصل أو الإسلام في جوهره وبين الإسلام التاريخي. إن الاسلام - الأصل هو، أولاً، الوحي الإسلامي (القرآن والسنة) وهو، ثانياً، طريقة تَمثُّل السلف الصالح[٢٥] للوحي الإسلامي. الجانب الأول، يمثل عقيدة مطلقة، نهائية «صالحة لكل زمان ومكان»، والجانب الثاني يمثل كيفية فهم وممارسة السلف الصالح لهذه العقيدة، وهي كيفية مطلقة أيضاً، على الأقل، من حيث مضمونها الأساسي. إن الإسلام - الأصل، بالنسبة للسلفي، هو المعيار الذي يجب أن يُقاس به كل شيء، سواء في التراث العربي الإسلامي أو في التراث الغربي والثقافة المعاصرة.

إن السلفيّ، والحالة هذه يرفض كل ما يتعارض مع الإسلام - الأصل في التراث العربي - الإسلامي. وهو، بعامة، يرفض الإسلام التاريخي ويعتبره إنجازاً لأعداء الإسلام في التاريخ، مؤامراتٍ ودسّاً، بينما تاريخ الإسلام، بالنسبة إليه، هو تاريخ النضال من أجل تحقيق الإسلام - الأصل.

إن السلفي ملتزم بالإيمان بمطلقيّة الوحي الإسلامي، إلتزاماً لا لَبس فيه، بما في ذلك الجوانب ذات الدلالة المعرفية مثل وجود الله وخلق العالم وجميع القصص الواردة في القرآن، وهذا يلزمه بموقف فلسفي واضح محدّد باعتباره موقفاً مقدساً ونهائياً. كذلك فهو ملزم بالنظر إلى التاريخ البشري قبل الإسلام كما صوره القرآن، أحداثاً وتصوّرات، كما أنه ملزم بالنظر إلى تاريخ ما بعد الإسلام، في إطار التصوّر الذي حدده القرآن، والذي يرى أن التاريخ البشري كله، هو بالأساس، تاريخ ديني.

إن الصراع بين الإيمان والإلحاد، بين التوحيد والشرك، هو محور

التاريخ، وكل صراع آخر ليس سوى مظهر يتخفّى به الصراع الأساسي[٢٦].

إن الإسلام، عند السلفي، هو دين ودنيا معاً، أي أنه دين يحكم الدنيا ويصوغ شكلها. وبالتالي فإنَّ السلفي ملزم بالدعوة إلى نظام ثيوقراطي، تتوحَّد فيه السلطة الدينية بالسلطة المدنية، وتتقرر فيه طبيعة النظام الإجتماعي والقواعد الحقوقية المدنية وفق القواعد التي يقررها الوحي الإسلامي، وهذه القواعد بحدّ ذاتها هي قواعد نهائية. إن هذا المستوى من العقائد يرتبط بالإجتهاد، ولكن هذا الإجتهاد محكوم بالقواعد القرآنية النهائية في حدّ ذاتها. إن منطق الإجتهاد يعني بالضرورة التشريع لحالاتٍ جديدة في ضوء القواعد القرآنية المطلقة، أي أن الإجتهاد ليس بمستطاعه أن يصل إلى نقض هذه القواعد ذاتها بل وايضاً تأويلها على نحو يخالف مضمونها الواضح. ولذلك فإن السلفي المتماسك يعترض على الإجتهادات التي تود تأويل هذه القواعد، بحيث تتلاءم مع مضامين الفكر المعاصر، كأن يؤول الإسلام تأويلاً إشتراكياً أو رأسمالياً، مثلاً. إن الإسلام الأصل هو عقيدة تامّة، نهائية ومطلقة، صالحة لكل زمان ومكان. إن تطوّر التاريخ لا يُلغي ذلك، فالحاضر بالنسبة للسلفي، هو إستمرار بسيط للماضي وحسب. اي أنه إستمرار كمي لا يختلف فيه الحاضر عن الماضي نوعياً، وبالتالي فما كان صالحاً في الماضي يصلح للحاضر، وإن التخلي عما كان سبب نهضة الماضي هو ببساطة سبب تخلف الحاضر. ليس التخلُّف بالنسبة للسلفي نتيجة أفضت اليها عملية تاريخية لها خصائصها الإقتصادية ـ الإجتماعية المعيَّنة، بل نتيجة التخلّي عن الإسلام أو التعلق باسلام مزيَّف، أي الإبتعاد، في كلٍ من الحالتين، عن الإسلام ـ الأصل، وبالتالي فإن شرط نهضة الحاضر، إنما تكمن في العودة إلى الإسلام الأصل.

إن مطلقيّة الإسلام ـ الأصل وإكتماله كدين ودنيا معاً، يفرضان على السلفي الإعتقاد بكونية الإسلام. إن كونية الإسلام لا تنطلق فحسب، من العقيدة الإسلامية الكوزموبولوتية التي تعتبر الإسلام رسالة للعالم باسره، بل وأيضاً تتحدد، بالنسبة للسلفي، كمسؤولية عن مستقبل البشرية وسعادة كل البشر، اينا وجدوا. ولذلك فإن الإسلام، كما كان الحال في أوّل عهده، هو في حالة صراع ضروري مع «طواغيت الأرض» أي مع كل ما ليس إسلامياً، ليس فقط لأنه غير صحيح، بل ولأنه يتناقض مع مصلحة وسعادة البشر اينا وجدوا. إن العالم، بالنسبة للسلفي، ينقسم، بالضرورة، إلى دار الإسلام ودار كفر. ودار الكفر هذه تشمل الرأسمالية والإشتراكية معاً، النصارى واليهود والملاحدة. إن جوهر الصراع العالمي الحاضر، ليس بين الرأسمالية والإشتراكية، وإنما بين الإسلام واعدائه. إن اعداء الإسلام يتآمرون عليه ووسيلتهم في ذلك، هي إبعاد المسلمين، بكل الوسائل، عن الإسلام ـ الأصل، إذ أن هؤلاء يعرفون أن عودة المسلمين إلى الإسلام تعني ليس فقط إنتصار المسلمين وإنما أيضاً انتهاء سيطرتهم وجورهم على شعوبهم. إن العودة للإسلام ليست فقط شرط تحرير المسلمين وإنما تحرير البشرية جمعاء، وهذا هو المعنى الأساسي لكونية الإسلام بالنسبة للسلفي. إن مجمل التحليل السابق يلزم السلفي منطقياً بالغاء المعاصرة بمعناها التاريخي أي باعتبارها هي الحاضر الذي هو غير الماضي نوعياً، كما يلزمه بالغاء المعاصرة بما هي ثقافة الغرب الروحيّة، كلياً، وأيّاً كان مضمونها، دينياً أو لا دينياً.

إن موقف السلفي، منطقياً، هو موقف السلفي المتماسك الذي يقرّر جازماً «أن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين فمن ركب إحداها هجر الأخرى ومن أبى إلا أن يركبها معاً، فاتتاه معاً، وانشقَّ بينهما نصفين»[٢٧] هذا هو موقف السلفي

المتماسك، أي السلفي المتساوق مع نفسه، منطقياً. ولكننا نجد أن السلفية تندرج، تاريخياً، في أربعة مواقف:

أولاً ـ السلفية الليبرالية ـ الثورية:

في لحظة «النهضة العربية»، أي في لحظة دخول الشرق العربي الإسلامي في الأزمنة الحديثة، كانت دعوة العودة إلى الإسلام ـ الأصل تمثل موقفاً ثورياً من زاويتين: أولها أنّ هذه الدعوة، كانت تعبّر عن مصلحة البرجوازية العربية الصاعدة في صراعها مع البنية الإجتماعية القديمة، حيث أن الدعوة إلى إصلاح الدين، على أساس عقلاني ـ عنتْ، في تلك المرحلة التاريخية، إفساح المجال لإصلاح المجتمع وتحديثه وربطه بالمدنية المعاصرة. وثانيها، أنّ هذه الدعوة، سواء في تمثّلها بالحريات الليبرالية في الغرب أو في تمسكها بالإسلام ـ الأصل، أذكتْ الروح التحررية ـ الوطنية عند الإنتلجنسيا المسلمة، بحيث لعبت هذه الروح، في لحظة النهضة، دوراً أساسياً في مقاومة كلٍ من الاستبداد الإقطاعي الداخلي والهجمة الإستعمارية الأوروبية، معاً.[٢٨]

إن جمال الدين الأفغاني[٢٩] (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)، الذي يعد واحداً من ألمع الشخصيات الإسلامية في عصر النهضة العربية، يمثّل، بجدارة، هذا الإتجاه، فلقد توجهت جهوده، أساساً، في إتجاهين أولها، النضال ضد الإستعمار، وثانيها، النضال من أجل سيادة حكم دستوري ـ ديمقراطي في البلدان الإسلامية. وفي هذا الإطار، عمل الأفغاني على تأكيد فهم ثوريّ للإسلام، باعتباره سلاحاً للنضال التحرري ـ الديمقراطي في يد الشعوب الإسلامية[٣٠].

•ن نزعة الأفغاني الثورية ساعدته على إتساع أفق تفكيره. وهكذا، ففي مقابل عدائه، الذي لا هوادة فيه، للإستعمار الأوروبي، إستطاع أن يخطو خطوات واسعة في قبول العديد من المنجزات التقدمية للثقافة

الأوروبية الحديثة. فمن رسالتــه في «الرد على الدهـريين»[٣١] إلى «الخاطرات»[٣٢]، قطع الأفغاني رحلة فكرية طويلة من الهجوم على الدارونيين والماديين والإشتراكيين، إلى تأكيد نظرية النشوء والإرتقاء، وتـأكيـد أفضليـة الإشتراكيـة، بـل والتبشير بحتمية سيـادتها كنظـام إجتماعي[٣٣].

ثانياً ـ السلفية الليبرالية:

نشأ هذا الإتجاه على أرض هزيمة إنتفاضة عرابي باشا وخضوع مصر للإحتلال البريطاني. ويمكن إعتبار الشيخ محمد عبده[٣٤] (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، التلميذ السابق للأفغاني، ممثله الرئيسيّ. فبعد أربعة أعوام قضاها في المنفى، لإشتراكه في إنتفاضة عرابي، عاد الشيخ عبده إلى مصر عام (١٨٨٨) ليشغل عدة مناصب رسمية، وليبدأ مشروعاً إصلاحياً ـ تنويرا معتدلاً، راضياً بمحاولة تحقيق تدريجي للنهضة المصرية.

وفي هذا الإطار، صب الشيخ الإمام جهوده في إتجاه تطوير المجتمع المصري، معبّراً، بصورة عامة، عن طموح ليبرالي، فعمل على إصلاح التعليم في الأزهر الشريف بمحاولة إدخال مناهج تعليم حديثة إليه، وأصدر عدة فتاوٍ لإتاحة إيجاد قـاعـدة حقـوقيـة لنمـوّ الرأسماليـة[٣٥]، وشجع، بصورة خاصة، إشاعة أفكار تنويرية بصدد تحرير المرأة.

إن أفكار محمد عبده ونشاطه، في مرحلة ما بعد الأفغاني، يمثّلان نزعة البورجوازية المصريّة الكبيرة إلى المهادنة مع الإستعمار، وتطوير الرأسمالية المحلية بالإرتباط التبعي مع الرأسمالية العالمية.

ثالثاً ـ السلفيّة المتماسكة:

نشأت السلفية المتماسكة مع دخول فئات إجتماعية جديدة إلى الحياة العامة، في مصر، في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن وامتدت هذه السلفية، فيما بعد، إلى البلدان العربية الأخرى، وفق تطورها الإجتماعي الخاص بها.

فقد وجدت شرائح من البورجوازية الصغيرة المدينية، ذات الأصل الريفي في الغالب، نفسها في المدينة الكولينالية، مسحوقةً، ضائعة، متغربة. فمن جهة يجعل التطور الرأسمالي وضعها الإقتصادي ـ المعيشي صعباً للغاية، ومن جهة أخرى فإن مصالحها الصغيرة وتكوينها الثقافي يجعلانها غير قادرة على معاداة الرأسمالية، جذرياً، أي تبني المشروع الاشتراكي، وهكذا، فقد وجدت هذه الشرائح نفسها في تعبيرين، أولهما، حزب مصر الفتاة الفاشي، وثانيهما، حركة الإخوان المسلمين، وبما أن الإخوان يعتمدون على الإسلام بما له من جذور راسخة في عقلية ونفسية هذه الشرائح، فإن حركة الإخوان إمتدت إلى حدود أوسع بكثير من «مصر الفتاة»، وأخذت، فيما بعد، أشكالاً عديدة، حسب شروط التطوّر الإجتماعي ـ السياسي. وبصورة عامة، فإننا نجد أنَّ القاسم المشترك، بين جميع أشكال التطورات اللاحقة والإنشقاقات في حركة الإخوان، هو موقف السلفي المتماسك[٣٦]. إننا نجد، أن حرص هذا السلفي على أن يكون متماسكاً، أي حرصه على القول بأنَّ الإسلام حقيقة مطلقة، وبأنَّ الحضارة الغربية شيء واحد، وهو ضد الإسلام، وبالتالي، فهو خطأ مطلق. إن هذا الحرص الذي يؤكد، عملياً، رفض كل من النظامين الرأسمالي والإشتراكي، يعبّر عن طموح بورجوازي صغير بإقامة مجتمع بورجوازيين صغار مثالي، لا يعاني فيه هؤلاء من «الرأسمالية الظالمة» التي تطحنهم إقتصادياً ومعيشياً وتهدد مستقبلهم بالإنحطاط إلى أسفل السلم الإجتماعي، ولا من «الشيوعية الملحدة» التي تسلبهم ملكياتهم الصغيرة، وتقضي على طموحاتهم في تطوير ملكياتهم الخاصة، نهائياً[٣٧].

رابعاً ـ السلفية الحديثة:

تنطلق السلفية الحديثة من الايهام باتخاذها صفّ المعاصرة. فهذه السلفية

تقرّ بأن هنالك واقعا جديدا، وقضايا إجتاعية وثقافية جديدة، ولكنها، في نفس الوقت، تقول بأن التراث صالح لمواجهة هذه القضايا. وذلك عن طريق «عصرنة» التراث أو «تجديده»، بحيث يصبح ملائما لحل المشكلات المعاصرة.

ويعبّر زكي نجيب محمود، في كلمةٍ له، عن الموضوعة الأساسية للسلفية الحديثة، ومنطقها الداخلي بدعوته إلى أن «نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث...» و «أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا. أو قل بعبارة أخرى: أن نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد إحتكموا إليها»(٣٨).

إنَّ هذا المنطق هو منطق السلفيّة الحديثة، مهما يكن الموقف السياسي الذي تتجلّى فيه، فسواء كانت هذه السلفية، جزءاً من أدلوجة البرجوازية الكولينالية التي «تستورد» جزءاً من ثقافتها من تراث الماضي بعد «تحديثه» بما يتوافق معها، أو كانت جزءاً من أدلوجة البورجوازية المتوسّطة التي تستنبط «اشتراكيتها» و «يسارها» من تراث الماضي في هيئة «الاشتراكية الإسلامية» أو «اليسار الإسلامي» فإنَّ كلا من المنطقين واحد، وهو منطق الإحتكام في حلولنا لمشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا ـ أي القدماء ـ قد إحتكموا إليها».

إن السلفية الحديثة تتجلى في هيئات عديدة ومضلّلة تبدو في ظاهرها «ثورية» أو «اشتراكية» أو «عقلانية» أو «علمية»، حيث لا تكتفي السلفية الحديثة بالقول بأنّ منجزات الفكر الإنساني الفلسفية ـ الإجتماعية موجودة سلفاً في التراث، بل تدعي، في الوقت الذي تقر فيه بمنجزات وإكتشافات العلم الحديث، بأنَّ هذه المنجزات والإكتشافات العلمية، موجودة سلفاً في القرآن.

إن السلفية «الحديثة» تختلف عن السلفية المتماسكة في أن الأولى بعكس الثانية، تلجأ إلى تكتيك الإقرار بالمعاصرة شكلاً، ورفضها مضموناً. فهي تقول: نعم، هناك قضايا جديدة، غير قضايا التراث، أوجدها العصر الحديث، ولا بد من حلها؛ ولكننا غير مضطرين (لاستيراد) الحلول من الثقافة المعاصرة؛ إذ أن إنجازات هذه الثقافة، متضمنة، سلفاً، في تراثنا. وكل ما يتوجب عمله، هو إستنباط الحلول منه، أي من التراث، للقضايا المعاصرة.

يقول حسين مروة: أن «السلفية الحديثة (...) تستدرج مفاهيم الماضي إلى الحاضر على أساس الزعم بأن معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي، ومنقولة عنه بلغة الحاضر، وان ليس شيء منها لم يوجد في التراث. إن هذه الطريقة التي تندرج في خطط الدعوة إلى «تحديث» التراث، قد أخذت طريقها بنشاط، في الحقبة الأخيرة، إلى بعض مفكري البورجوازية العربية، تحت وطأة الحاجة الملحة لدى هذه البورجوازية إلى ترميم ايدلوجيتها المنهارة وطلائها بألوان «عصرية» فاقعة، من أجل الحفاظ على «مادتها» الأصلية، أيّ مفاهيمها الطبقية التي تعني إستمرار وجود البورجوازية كطبقة، إلى «الأبد»[٣٩]

ويميّز حسين مروة، بين منطق تجديد «التراث» في «السلفية الحديثة» وبين إستخدام المنهج المادي التاريخي في «إنتاج معرفة جديدة عن التراث» قائلاً:

«.. ولكنَّ الدعوة إلى «تحديث» التراث، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر، هي بصرف النظر عن أبعادها الطبقية وعما تتضمنه من ايهام البرجوازية بأبدية وجودها ـ متعارضة، بل متناقضة، من الناحية الفلسفية، مع الاتجاه المادي التاريخي، كمنهج في فهم علاقة الحاضر

بالماضي، ثم علاقته بالتراث، فإن الكشف عن الاتجاه الفلسفي الذي تتضمنه هذه الدعوة ـ أي دعوة «تحديث» التراث ـ ينجلي، كما سبق القول، عن نظرة ميتافيزيته (سكونية) إلى التاريخ تضعه في حركة دائرية مفرغة، في حين أن المنهج المادي التاريخي ينظر اليه ـ أي إلى التاريخ ـ في حركة حلزونية صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري بما يتداخل فيها من حتميات القوانين الداخلية لتطور كل مجتمع على حدة»[٤٠]

إن سؤال قضية الأصالة والمعاصرة، كما رأينا في كل ما سبق، هو سؤال الحاضر، أولاً. وهو ثانياً، سؤال معياري عن الثقافة الروحية الأصلح[٤١] وبالتالي النظام الإجتماعي الأصلح لمجتمعاتنا العربية وهو، ثالثاً، سؤال يصوغه كل فكر، وبالتالي يجيب عليه، في ضوء المصلحة الطبقية التي يعبّر عنها هذا الفكر، في إطار حركة الواقع الموضوعي.



إشارات

(١) [٥، ٣٨]

(٢) يقول ماركس/ إنجلز في بيان الحزب الشيوعي (... تجرّ البورجوازية إلى تيار المدنية كل الأمم، حتى أشدها همجية، تبعاً لسرعة تحسين أدوات الإنتاج وتسهيل وسائل المواصلات إلى ما لا حدّ له، فإن رخص منتجاتها هو في يدها بمثابة مدفعية ضخمة تقتحم وتخرق كل ما هنالك من أسوار صينية، وتنحني أمامها رؤوس أشد البرابرة عداء وكرهاً للأجانب. وتجبر البورجوازية كل الأمم، تحت طائلة الموت، أن تقبل الأسلوب البورجوازي في الإنتاج وأن تُدخل إليها المدنية المزعومة، أي أن تصبح بورجوازية،

انظر: ماركس/ إنجلز، مختارات في أربعة أجزاء، الجزء الأول، بيان الحزب الشيوعي، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، (بدون تاريخ)، ص ٥٢ و ٥٣.

(٣) للحصول على وصف وافي لهذه العملية، يستطيع القارىء أن يرجع إلى:

- لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، الجزء الأول، ترجمة د. عفيفة البستاني دار التقدم، موسكو، (بلا تاريخ).
- إميل توما، تاريخ مسيرة الشعوب العربية الحديث، دار الفارابي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠.
- ل. ن. كتلوف، تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي، ترجمة سعيد أحمد، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١.

(٤) انظر: ز. ليفين، الفكر الإجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨، الفصلان، الأول والثاني.

(٥) إننا نشير، هنا، إلى المضمون العام لكل من الثقافتين، أي المضمون المُسيطر، آخذين بالإعتبار، أن كل ثقافة قومية، تحتوي على ثقافتين، ثقافة الطبقة المسيطرة وثقافة الطبقة النقيض، بيد أن الثقافة المسيطرة، تكون هنا، ثقافة الطبقة المسيطرة.

(٦) يقول حسين مروه: «كانت الرجعة الى التراث [في إطار حركة النهضة] حركة بدائية، رجعية بأسلوبها، تقدمية بدوافعها كتعبير، عن التحفّز القومي لمواجهة التحديات الإستعمارية القديمة، (التركية) ثم الجديدة (الإمبريالية الغربية). انظر: حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، دار الفارابي، ط ٤ بيروت ١٩٨١، ص ٨.

(٧) يعالج مهدي عامل موضوع «التكون التاريخي للبورجوازية الكولنيالية» معالجة ممتازة. أنظر: مهدي عامل: مقدمات لدراسة أثر الفكر الإشتراكي في حركة التحرر الوطني، القسم الثاني، الفصل الثاني. دار الفارابي، بيروت ١٩٧٨.

(٨) انظر: د. رفعت السعيد، تاريخ الحركة الإشتراكية في مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥، دار الفارابي، ط ٢، بيروت ١٩٧٧، الفصل الأول.

(٩) إصطلاح نستعيره من مهدي عامل، وهو يصف به طبيعة نمط الإنتاج السائد في البلدان التابعة لمركز امبريالي (راجع الهامش (٧))، حيث الرأسمالية السائدة في هذه البلدان رأسمالية كولنيالية، وأدلوجتها أدلوجة كولينالية. إننا نتفق مع مهدي عامل بأنّ الأدلوجة الكولينالية هي البديل التاريخي عن الأدلوجة الليبرالية التقليدية للبورجوازية العربية الكبيرة، كما أنها أضحت، في فترة لاحقة، البديل التاريخي عن الأدلوجة القومية للبورجوازيات العربية المتوسطة، في عهد إنحطاطها الكلّي، اي صيرورتها بوجوازية كولينالية (مثال مصر...)

انظر مهدي عامل، مقدمات لدراسة أثر الفكر الإشتراكي في حركة التحرر الوطني، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٨. ص ١٤٤ وما بعدها.

(١٠) «إن (...) (السفسطة) ، والصوفية، والنزعة الاكليركية، والنظريات العرقية والعصبية القومية المجنونة، والصحافة الصفراء المأجورة، والفن المتفسّخ إلى أقصى الدرجات: تلك هي الأسلحة الفكرية بيد البورجوازية الإستعمارية (...) لقد كانت البوجوازية في أيام شبابها، تدافع عن المادية والالحاد، فلما أصبح هذا السلاح خطراً عليها تركته منذ أمد بعيد، ثم أعلنت الحرب على المادية، وايضاً «تعلم الناس أن معرفة العالم معرفة موضوعية صحيحة أمر مستحيل».

انظر: كونستا نتينوف، دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع، ترجمة عبد المعين الملوحي دار دمشق، ١٩٧٤. ص ٦٨ وما بعدها.

(١١) يقول سلامة موسى: «لا أستطيع أن أتصوّر نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادىء الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلميّة الموضوعية للكون»

انظر: سلامة موسى، ما هي النهضة؟ سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، (بلا تاريخ) ص ١٠٨.

(١٢) تضمن كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي»، تشكيكاً بالقرآن من حيث هو موضوع لا منزل، وأثار هذا الكتاب في حينه، موجة عنيفة من الانتقادات ضد طه حسين، الذي ما لبث أن تراجع، وفيما بعد، وضع، تكفيراً عن ذنبه، مؤلفاً سلفياً هو «على هامش السيرة».

(١٣) دعا علي عبد الرازق إلى فصل السلطة الدينية عن السياسية، قائلاً بأنّ الحكم الثيوقراطي لا يتنافى مع الإسلام فحسب، وإنما يضرّ به. أنظر: علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، تقديم د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢

(١٤) في كتابه المشهور «من هنا نبدأ» نادى خالد محمد خالد بفصل الدين عن الدولة وحرية المرأة والحريات السياسية والمدنية والعدالة الإجتماعية، كما دعا إلى تطوير الدعوة الإسلامية مستشهداً بالنشاطات التبشرية للجماعات البروستانتية الجديدة في الولايات

المتحدة. انظر: خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، الطبقة الحادية عشرة، القاهرة ١٩٦٩.

(١٥) نسبة إلى النظام الكولونيالي، (انظر الهامش (٩))

(١٦) حسين مروة، م.م، ص ١٣

(١٧) ن. م، عنوان البحث.

(١٨) حسين مروة، م.م.، ص ٢٨.

(١٩) ن. م

(٢٠) «أصالة: كان له أصل، رسَخ أصله، كان من أصل شريف فهو أصيل. أصّله: جعَله ذا أصل، تأصّل: صار ذا أصل. الأصيل: الشريف الأصل، من يتصرّف عن نفسه دون وكيل»، المنجد في اللغة والأعلام، ط ٢٥، دار المشرق، بيروت ١٩٧٥، ص ١٢.

(٢١) «إكتفينا بعرض موقف القومي العربي دون غيره من القوميين (السوريين، المصريين..) باعتباره الموقف الأكثر حضوراً بينها من جهة، ولأن تحليل موقف القومي العربي، من حيث منطقة ينطبق على كلٍ منها.

(٢٢) كانت فكرة القومية العربية، في بدايتها، تعبّر عن طموح عامٍ تقدمي، في مواجهة الاستبداد التركي، وفيا بعد، الاستعمار الأوروبي. ورغم أنها ظلت تلعب دوراً وطنياً في مكافحة الإستعمار فيا بعد، إلاّ أنها لعبت دوراً داخلياً مختلفاً. إذ أصبحت ستاراً أدلوجياً، للصراع الطبقي الذي خاضته وتخوضه البورجوازيات العربية القومية ضدّ الطبقة العاملة والحركة الشيوعية العربية، في تصوير هذا الصراع باعتباره صراع الأمة كلها مع الشيوعيين.

(٢٣) يبدي الدكتور منيف الرزاز، أحد منظري حزب البعث العربي الاشتراكي تعاطفاً ملحوظاً مع الماركسية ويؤكدّ أن الماركسية تمثل «منبعاً ثراً» للحركات الثورية في العالم الثالث. ولكنه يؤكد - وبأدلة ماركسية أيضاً!! أن القوانين الإجتماعية التي صاغها ماركس تتعلق باوروبا الصناعية فقط، وبمرحلة من تاريخ الرأسمالية فحسب، وينتهي إلى أن تطور التاريخ أبطل هذه القوانين وهو يخصص أكثر من مبحث لتأكيد خصوصية العالم الثالث وعدم إنطباق قوانين الماركسية على ظروفه ويدعي بأن الصراع الحقيقي، في عالم اليوم، هو بين «شعوب مستغلة وشعوب مستغِلة» لا بين طبقة مستغلة وطبقة مستغِلة، زاعماً بأن البروليتاريا الغربية قد اندمجت في المجتمع الرأسمالي والتحقت ببورجوازياتها نهائياً، وهو بذلك يضع الأساس لنقض مبدأ الأممية البروليتاري. أنظر: د. منيف الرزاز، فلسفة الحركة القومية العربية الخلقية الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٧ ط١، بصورة خاصة من ص ٧٧ إلى ص ٨٢.

(٢٤) كما هو الحال عند تنظيم «التكفير والهجرة» مثلاً

(٢٥) إن ما تعنيه فكرة السلفية بعامة، هو اعتبار أن السلف هو النموذج الذي يجب إحتذاؤه لإقامة حياة فضلى في الحاضر (لا يصلح آخر هذه الامة إلا بما صلح به أولها)

ولكن، لما كان السلف، أسلافاً، فانه ينبغي تمييز السلف النموذجي، السلف الأصل، أي السلف الصالح عن غيره من الأسلاف. والسلف الصالح، هنا، هو أولاً، ذلك الجيل القرآني الفريد، على حدّ تعبير سيد قطب، أي النبي وأصحابه من المسلمين الأوائل، وهو، ثانياً، كل من تمثل بهذا الجيل في تراث الإسلام.

(٢٦) يبشّر السلفيون بأن صراعنا مع الاستعمار الغربي والصهيونية العالمية هو صراع مع المسيحية واليهودية. والدكتور حنفي يؤكدّ هذا الادعاء مراراً. انظر [٣، ١٥٧]

(٢٧) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، دار الفكر (بدون تاريخ)، ص ٢٣

(٢٨) يقدم محمد دكروب في بحثه «المحتوى الديمقراطي لحركة الإصلاح الديني عند الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي»، كشفاً ممتازاً للمحتوى الأساسي لما إصطلحنا على تسميته، هنا، بالسلفية الليبرالية الثورية.

انظر: محمد دكروب، «المحتوى الديمقراطي»، بحث ضمن مجموعة «دراسات في الإسلام»، ط ٢، دار الفارابي، بيروت ١٩٨١.

(٢٩) لقد خصّ العديد من الباحثين حياة وأفكار الأفغاني بالدراسة.. ومن أفضل الدراسات وأشملها حوله تبرز دراسة الدكتور محمد عمارة التي كتبها كمقدمة للأعمال الكاملة للأفغاني.

انظر: الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، من ص ١٧ إلى ص ١٥٠.

(٣٠) أنظر: ليفين، م. م، ص ١٣٥.

(٣١) مؤلّف للسيد جمال الدين، وضعه عام ١٨٨٠، عندما كان بالهند، وهاجم فيه بشدة مجمل العناصر الديمقراطية في الثقافة الأوروبية الحديثة. والكتاب، الذي يعكس ضعف أدوات صاحبه المعرفية والثقافية العامة وقتذاك، وضع، فيما يبدو، لأهداف سياسة عملية. يقول د. محمد عمارة:

«وإذا كان الأفغاني قد كتب رسالة (الرد على الدهريين)، التي هاجم فيها الإشتراكية (...)، فإنه كتبها وهو تحت تأثير حماس جارف ضد فئة من الهنود جعلوا من الثقافة الحديثة والأفكار المدنية المتطورة قريناً للتهادن مع الإستعمار»

أنظر: مقدمة د. محمد عمارة للأعمال الكاملة للأفغاني، م. م، ص ١٠٤.

(٣٢) وهي مجموعة التأملات الفكرية والسياسية التي أملاها الأفغاني على مريده محمد المخزومي، بعد عشرين سنة، من وضعه رسالة (الرد على الدهريين). وتمثّل (الخاطرات) قمة نضج الأفغاني، فكرياً. وهي آخر نتاجه المعروف.

طبعت (الخاطرات) في كتاب عام ١٩٣٥ في بيروت، وأعاد الدكتور محمد عمارة نشرها، محققةً، في الجزء الثاني من الأعمال الكاملة للأفغاني.

(٣٣) يقول السيد جمال الدين: «ودعوى الإشتراكية، وإن قلّ نصراؤها اليوم فلا بدّ أن تسود العالم، يوم يعمّ فيه العلم الصحيح، ويعرف الإنسان أنه وأخاه الإنسان من طين واحد، أو نسمة واحدة. وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من السعي للمجموع (...)».

أنظر: الأفغاني، «الأعمال الكاملة..»، الجزء الثاني، «مقالة الإشتراكية»، ص ٤٢٣.

(٣٤) تلميذ الأفغاني، وزعيم تيار الإصلاح الديني في مصر بعده. نفي بسبب انتفاضة عرابي لأربع سنوات عمل إبانها مع الأفغاني في تنظيم جمية العروة الوثقى وإصدار جريدتها في باريس. وحينما عاد إلى مصر إتبع خطاً سياسياً جديداً، مخالفاً لخط أستاذه، إذ اعتقد أنه بالإمكان إنجاز إصلاحات تقدمية في مصر بالتعاون مع الإنجليز.
أنظر، بصدد حياته وفكره: د. محمد عمارة، مقدمة الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩. كذلك، انظر، بصدد نشاطه الإصلاحي في مصر، ليفين، م. م، ص ١٩٠ و ١٩١.

(٣٥) أصدر محمد عبده عدة فتاو بهذا الصدد، أهمها إباحة الإدخار في البنوك وأخذ الفائدة وتأسيس الشركات المساهمة والحصول على أرباح الأسهم.

(٣٦) إن سيد قطب (أخ مسلم، أعدم عام ١٩٦٦ بتهمة التآمر على النظام الناصري)، هو خير ممثل للسلفية المتماسكة، انظر، بصفة خاصة، مؤلفة «معالم على الطريق».

(٣٧) إن تفسير الظاهرة السلفية المتماسكة أعقد من ذلك بكثير، ولكننا نشير، فقط إلى طبيعة طموحها الإجتماعي - الإقتصادي، وهو طموح يشد قطاعات واسعة من البرجوازية الصغيرة، وبشكل خاص، الريفية منها، بيد أن تاريخ الحركة السلفية المتماسكة، (الاخوان المسلمون، خاصة)، يشير إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث ارتبطت هذه الحركة، منذ البداية، بمجموعة من الحلفاء الذين إستخدموها سياسياً، دون أن تكون هذه التحالفات معبرة فعلاً عن مصالح البورجوازية الصغيرة، فقد ارتبط الإخوان المسلمون في مصر، مثلاً بدوائر الإحتلال البريطاني، وبالملك، وبالاقطاعيين، وبعد ١٩٥٤ ارتبطت الحركة، خاصة، بالعربية السعودية. انظر: د. رفعت السعيد، حسن البنّا - مؤسس حركة الإخوان المسلمين، دار الطليعة، ط ٣، بيروت ١٩٨٠ وايضاً: محمد حسنين هيكل، م.م.

(٣٨) حسين مروة، م.م، ص ٢٧.

(٣٩) ن.م

(٤٠) ن.م

(٤١) تتفق جميع الإتجاهات في الفكر العربي المعاصر، بما في ذلك الاتجاه السلفي المتماسك، على الأخذ بالمنجزات العلمية - التقنية للمدينة الاوروبية المعاصرة، وبذلك، يتمحور الخلاف بينها، حول منجزات الثقافة الروحية لهذه المدنية. يقول سيد قطب: «.. ومن ثمّ تجب الحيطة لذلك، أثناء دراسة العلوم البحتة - التي لا بد لنا في موقفنا الحاضر من تلقيها من مصادرها الغربية - من أية ظلال فلسفية تتعلّق بها، لأنّ هذه الظلال معادية في أساسها للتصور الديني جملة، وللتصور الإسلامي خاصة، وأي قدر منها كاف لتسميم الينبوع الإسلامي الصافي»
انظر: سيد قطب، معالم على الطريق، دار الشروق بيروت، ط ٨، ١٩٨٢

الفصل الثالث

المشروع الحنفي للأصالة والمعاصرة: مقاربة أولى

يعالج الدكتور حنفي قضية الأصالة والمعاصرة باعتبارها «التحدي الأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة حالياً»(١) وهو يرى أنّ حل هذه القضية، حلاً صحيحاً، يعني تحقيق مشروع النهضة. وهو يدّعي أنه لا يقدّم الفهمَ والحلَّ الصحيحين لهذه القضية فحسب، بل والفهم والحل الصحيحين، على نحو مطلق:

إنَّ أحداً، من قبل، لم يستطع أن يأتي بالفهم والحلّ الصحيحين لقضية الأصالة والمعاصرة. فبينما ينطلق «دعاة التجديد»، أي دعاة المعاصرة، أصلاً، من البداية الخاطئة، اذ يتنكّرون للوحي ويعتبرونه نتاجاً للتاريخ، فإن «دعاة التراث»، أي دعاة الأصالة، على الرغم من أنهم يبدأون البداية الصحيحة، إذ يعطون «الاولوية للوحي على التاريخ»(٢) فإنهم، على العموم، خطابيّون، عاطفيّون، ينقصهم الوضوح النظري، ولا يقارعون الحجة بالحجّة. والمشكلة أن «دعاة المعاصرة» يعرفون كيف يقولون دون أن يعرفوا ماذا يقولون، بينما «دعاة الأصالة» يعرفون ماذا يقولون، دون أن يعرفوا كيف يقولون.(٣).

والدكتور حنفي يطمح إلى تجاوز هذه المشكلة عن طريق «تجديد التراث»، أي عن طريق التعبير عن المضمون الصحيح، المطلق الصحة، للمشروع السلفي، بلغة العصر ومناهجه، بحيث يتم تجاوز النزعة الخطابية

إلى مقارعة الحجة بالحجة.

وهكذا، فإن إعتراض الدكتور حنفي على دعاة المعاصرة إعتراض مبدئي، في حين أن اعتراضه على «دعاة التراث» إعتراض ثانويّ، يتعلّق بقصور هؤلاء عن تحقيق المشروع السلفيّ. إن هدف المشروع الحنفي هو «تطوير الفكر الإصلاحي القديم، ودفعه خطوة نحو الإصلاح والإنتقال به من الإصلاح إلى النهضة، ومن إعادة التفسير إلى تأسيس العلم، ومن الإصلاح النسبي إلى التغيير الجذري»[٤].

إن الدكتور حنفي، يقدّر «الإشراقات الايجابية» في الإصلاح الديني ما قبل الحنفيّ، تقديراً عالياً. وهو يشير، بصفة خاصة، الى الأفغاني وإقبال وسيّد قطب. يقول الدكتور حنفي: «والتوحيد كما يصوره الأفغاني وإقبال، ليس علم الكلام الموروث من نظرية في الذات والصفات والأفعال، بل هو حياة وحركة وقوّة في الأرض (...) والتوحيد كما يصوره المفكّر سيّد قطب تحرّر الوجدان الإنساني من كلّ القيود وتأسيس لمجتمع العدل والإخاء... الخ»[٥] ولكنّ، هذه الاشراقات الايجابية في رأي الدكتور حنفي، لم تتعد كونها «نظرات متفرّقة هنا وهناك دون أن تتجمّع في بناء نظري كامل يمكن أن يكون نموذجاً لوصف الظواهر الفكرية أو منطقاً لتفسير الوحي»[٦].

إن الدكتور حنفي، يضع على عاتقه مهمة إنجاز هذا البناء النظري الكامل.. للمشروع السلفي. ولكي يبعد الدكتور كل «شبهة» عن مشروعه «للتراث والتجديد»، يقول: «البداية هي التراث وليس التجديد (...) التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافيّة وقوميّة، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر».[٧] كذلك، يؤكد الدكتور حنفي، على أن «التراث والتجديد» لا يعبر عن نزعة توفيقية، «فإذا كان التوفيق يتعامل مع شيئين هما موضوع التوفيق، كان «التراث

والتجديد» يتعامل مع شيء واحد هو التراث القديم»[٨]. إن ما يسعى إليه الدكتور حنفي، إذن، هو تأكيد المشروع السّلفي، باعطائه تأصيلاً نظرياً و «منهجاً محكماً»، ليس إلاّ

• • •

المشروع الحنفي للأصالة والمعاصرة، إذن مشروع سلفي. ولكن، ترى إلى أي من الاتجاهات السلفيّة، التي حدَّدناها، ينتمي المشروع الحنفي؟ يقول الدكتور حنفي: «إن إنتمائي للحركة الإصلاحية ومحاولتي لتطويرها على المستوى النظري، تجد في الأستاذ [عثمان أمين] حلقة الإتصال من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبدالرازق إلى عثمان أمين ثمّ إليّ، دون فخر أو إدعاء (!!)[٩]». وهكذا فإن الدكتور حنفي، يحدّد إنتماءه، بصورة عامة، إلى تيار السلفيّة الليبرالية، وتطورها اللاّحق. ولكنه في الوقت نفسه، يبدي عطفه على السلفيّ المتماسك: سيّد قطب، كما رأينا، والحقيقة أن المشروع الحنفي ينتمي، في إطاره العام، إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسي الذي ينهض عليه المشروع الحنفي، هو منطق «تجديد التراث». وهذه السلفيّة هي المآل التاريخي للسلفيّة الليبرالية، بصورة عامة، بيد أن الدكتور حنفي، يطمح إلى تمثّل ثوريّة الأفغاني، أيّ إعطاء تفسير «ثوري» للإسلام، دون أن يقع في عدم التماسك، أي أنّه يطمح إلى تجديد أو عصرنة التراث، وتفسيره تفسيراً «ثورياً»، دون أن «ينزلق» في أي «تنازل» للآخر، الغربي، بل يطمح في إنجاز ذلك، في الوقت نفسه الذي يؤكدّ فيه، مثل السلفي المتماسك، أن الآخر/ الغرب، خطأ مطلق. فحينما ينطلق السلفي من القول بأن الوحي الإسلامي يمثّل الحقيقة المطلقة، فإن هذا يستلزم، منطقياً، القول بأنّ ما هو ضدّ الوحي الإسلامي، خطأ مطلق. لذلك، فإن السلفي الليبرالي وبعده، السلفي الحديث، حينما يقران، إلى هذا الحد أو ذاك،

بصحة الثقافة المعاصرة، ثقافة الآخر، حتى حينما يؤكدان بأنّ هذا الصحيح، موجودٌ في الوحي الإسلامي مسبقاً، فإنهما لا يكونان منسجمين مع المنطق السلفي الذي يستلزم أن يكون الآخر خطأً مطلق. إن الدكتور حنفي يبغي أن يفعل ما فعله السلفي الليبرالي والحديث، وأن يظلّ في نفس الوقت، كالسلفي المتماسك، منسجماً مع المنطق السلفي.

وخلاصة القول، أن الدكتور حنفي يحاول أن ينشيء «بناء نظرياً محكماً» للمشروع السلفي، يتضمن «إشراقاته الايجابيّة» ويتجاوز تناقضاته، وخطابيته، وثغراته، بحيث يصبح المشروع السلفي، أدلوجة ثوريّة للشعوب الإسلامية، يقينية بصورة مطلقة، تفتح عصراً جديداً، ليس للشعوب الاسلامية فحسب، وإنما للبشرية جمعاء.

• • •

إشارات

(١) [٥، ٣٨]
(٢) [٣، ٨٢]
(٣) راجع [٣، ٨٩]
(٤) [٣، ٥٠]
(٥) [٣، ٨٧]
(٦) ن. م.
(٧) [٣، ١١]
(٨) [٣، ٥٠]
(٩) [٥، ٢٦٩ ـ الهامش]

البَابُ الثَانيْ

الأصولُ الفلسَفيّةُ والمنهَج

الفصل الرابع

المنهج الشعوري الاجتماعي: تأليف ما لا يأتلف.

إن جوهر المساهمة الحنفية في المشروع السلفي ككل إنما يكمن، كما قررنا سابقاً، في إعطاء تأصيل نظري للوحي الإسلامي باعتباره منهاج حياةٍ شاملاً، أيّ تحويل هذا الوحي، على أساس منهج «محكم» إلى أدلوجة ثورية للشعوب الإسلامية، أدلوجة يقينية بصورة مطلقة.

يعيب الدكتور حنفي على السلفيين السابقين عليه خطابيتهم، وهو إذ يقر «ماذا يقولون» فهو ينتقد بشدة «كيف يقولون». إن السلفيين، برأي الدكتور حنفي، مصيبون من حيث الجوهر إذ يقرون «بالأولوية للوحي على التاريخ»[1] ولكن مشكلتهم تكمن في سيادة «العاطفة والانفعال» في أعمالهم الفكرية، فهي تصدر عن «حميّة ودون وضوح نظري» وتحكمها جميعاً النزعة الخطابية التي تظهر «في عدة مناهج هي تنويعات مختلفة على الخطابة دون أن تكون مناهج محكمة ذات أصول وقواعد»[2]. إن الدكتور حنفي يريد أن يتجاوز هذا النقص في المشروع السلفي بإيجاد منهجٍ محكم قائم على أساس فلسفي متين.

باديء ذي بدء، يعلن الدكتور حنفي رفضه لمناهج وأساليب المعرفة العلمية. وهو يقرر، صراحةً، عدم جدوى دراسة الظواهر وفق «المناهج العلمية الأكاديمية الإحصائية أو التطبيقية»[3] وماذا يظل بعد ذلك غير

المعرفة الحدسية ـ الصوفية الطامحة إلى «إتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع»[4].. فماذا إذن؟

آمن الدكتور حنفي منذ بداية حياته الفلسفية بالحدس «بالرجفة الفلسفية»، ولقد ظل هذا الإيمان يمثّل جوهر تكوينه الفلسفي، فيما بعد، مثلما مثّل الأرض التي نبت فيها المشروع الحنفي كلّه، يقول الدكتور حنفي: «... ولأوّل مرة أحسستُ بالرجفة الفلسفية وأنا أستمع إلى ضربات قلبي وإنصت إلى حديث نفسي، وكان الحديث في الذاتية والخلق والإبداع والجمال والأمّة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه في نفسي وكأن أحداً كان ينتزع من نفسي إنتزاعاً وكنت قد أهديت من قبل بحثي في الأخلاق «إلى كل من يتغيّر فيتحرك فيبدع شيئاً جديداً»، وقول أحد الأساتذة: «هذا برجسون» فعرفت انني إقبال وبرجسون، وما أن سمعت عن القصديّة وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبّي كان هوسرل في النهاية»[5].

وهنا يجب أن نبدأ بالتعرف على مفهوم الحدس الذي يمثل عموداً فقرياً في التكوين الفلسفي الحنفي.

إن الحدس ـ Intuition مفهوم شائع في المثالية الفلسفية، بعامة، وهو باعتباره كشفاً أو رؤية مباشرة للحقيقة دون وسائط من خبرة او إستنباط يمثل، في الواقع، نوعاً من الرؤيا النبويّة. وبينما نجد (ديكارت) مثلاً قد أقام نظامه الفلسفي على الإستنباط العقلي من بدهياتٍ حدسية ليست في حاجة إلى برهان، فإننا نجد في المثالية الفلسفية المعاصرة التي تمثل عهد إنحطاط الفلسفة البورجوازية في الغرب، إتجاهاً مؤثراً في هذه الفلسفة، يعتمد الحدس نهائياً ويرفض العقل الديكارتي والعقلانية بعامة، هو إتجاه

(الحدسيـة الفلسفيـة ـ Philosophical Intutionism): إن الحدسيـة الفلسفية الحديثة، على العموم تنظر إلى الحدس على أنه مقدرة غامضة على المعرفة لا يمكن التوفيق بينها وبين المنطق أو الممارسة بل ويوضع الحدس في تعارض معها[٦]. إن المعرفة الغامضة هذه تمثل إدعاءً أساسياً عند الدكتور حنفي مثلما تمثّل مصدر إحساسه القوي بالنبّوة. إن المعرفة، عند الدكتور حنفي، ليست نتاجاً مجتمعياً ـ منهجياً مشروطاً بعلائق المرحلة التاريخية الإجتماعية القائمة وبمستوى المعرفة المُنجَز وبأسس ومعايير محدّدة، بل شأن يتاح لمفكّر فرد مبدع، على نحو غامض. يقول الدكتور حنفي: «ولم نقل المفكر في صيغة الجمع لأن المفكّر أندر من الندرة، وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد، وإن وجد فالعصر لا يتحمل أكثر من مفكر ويكون هو المفكر بألف ولام التعريف»[٧].

إن المعرفة عند الدكتور حنفي إذن شأن ذاتي، إشراق صوفي مقدر لشخص ما. ومن شأن هذا الشخص الذي منحته العناية الإلهية القدرة على أن (يرى) الحقيقة، أن يغير الواقع؛ «وكأن التاريخ حمّله مسؤولية العصر»[٨].

إن الفكرة البرجسونية عن تطابق فعل المعرفة مع فعل خلق الواقع، تسيطر على الدكتور حنفي، حتى أنه يصف المفكّر الذي قُدّر له أن يعرف بأنه «... النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذي يغيّرهم من حال إلى حال»[٩].

إن الفكر، في رأي الدكتور حنفي له الأولويّة المطلقة على الواقع، وهو مسؤول عن تغييره، وهذا الفكر الذي يُوجد وجوداً موضوعياً مستقلاً وأبديّاً يكشف عن نفسه لشخص ما هو المفكّر بالألف واللام، وهذا المفكر يصبح مسؤولاً عن نقل الرسالة الحقيقية التي من شأنها تغيير الواقع القائم ليتطابق معها، أي ليقوم حسبما تريد الرسالة ـ الحقيقة. إن

الدكتور حنفي لا يملّ من التأكيد على هذه الفكرة، ليس فقط لأنها تمثل فكرة أساسية في التكوين الفلسفي الحنفيّ وبالتالي في المشروع الحنفي، بل ولإنها أيضاً تخدم غرضين يلزمان الدكتور حنفي بالضرورة:

أولها: تدعيم الإدعاء الحنفي بأنه لا يقدم مجرد أطروحة فكرية، وإنما ينقل رسالة الحقيقة المطلقة. إن الدكتور حنفي يكون، على هذا النحو، مفكّر هذا العصر، نبيّه، الصوت الصارخ في البريّة(١٠).

وثانيها: التوكيد على خصوصيّة وذاتيّة ومحليّة المشروع الحنفي، فهذا المشروع هو جماع «حدوس» الدكتور حنفي الخاصة وليس توليفاً لمصادرات فلسفية منهجية معروفة في الثقافة الغربية المعاصرة، وهذا أمر جوهري بالنسبة للمشروع الحنفي الذي يرفض من حيث المبدأ الأخذ عن الثقافة الغربية ـ كما سنرى.

يلجأ الدكتور حنفي من أجل انجاز مهمة تأصيل الإسلام معرفياً، أي ضمان يقينيّته فلسفياً إلى منطلقات «المعرفة الحدسية» بصورة عامة، وإلى ظواهرية هوسرل بصورة خاصة، فهل ينجح في إنجاز هذه المهمة؟

إن المعرفة اليقينية الوحيدة المعترف بها هنا هي معرفتي بما أراه بصورة مباشرة، وكل ما لا أره بصورة مباشرة ليس يقينياً. إن الحكمة الإشراقية القديمة «إعرف نفسك» تلخّص جيّداً منهج المعرفة الحدسية، فالخروج إلى ما وراء حدود الذات يوقع الإنسان في الشّك والنسبيّة والوهم. إنّ الذاتية الكاملة هي الوسيلة الوحيدة المفضية إلى اليقين، يقين ما يبدو ماثلاً لي مباشرة. إن هذا بالطبع يشترط موضوع المعرفة أيضاً، فهذا الموضوع لا بدّ له أن يكون فكرياً خالصاً مطلقاً لا مادياً بالضرورة. وهنا يبرز إيمان الحدسيين الضروري بحقيقة كلية، بديمومة

خالصة (برجسون) بمعانٍ، بماهياتٍ (هوسرل) لها أسبقية مطلقة، سواء أسبقيّة وجوديّة أم أسبقيّة منطقيّة، هذه الحقيقة المركوزة في الذات والتي يراها المرء بصورة مباشرة باستقلال تامّ عن العالم الموضوعي وشروطه ونسبيّته. إن هذه المنطلقات تجعل من المعرفة الحدسية أساساً فلسفياً محتملاً جداً لتدعيم اللاهوت وهو ما يفعله الدكتور حسن حنفي بلجوئه إلى ظواهرية هوسرل لتأصيل الوحي الإسلامي معرفياً. إنّ المعرفة الحدسية تؤمّن للدكتور حنفي دحض التشكيك المعرفي بالوحي الإسلامي على ما يعتقد، فهو أولاً يرفض مناهج المعرفة العلمية المرتبطة بالعالم الموضوعي، بالتاريخي، بالجزئي، بالنسبي مؤكداً أن المعرفة اليقينية الوحيدة الممكنة هي المعرفة الذاتية الكاملة، معرفة ما يراه الدكتور حنفي ماثلاً في وعيه بصورة مباشرة ثانياً، وعند هذا الحدّ يقول لك الدكتور حنفي إن ما يراه ماثلاً في وعيه بصورة مباشرة هو «مضمون» الوحي الإسلامي[11]! فمن الذي يستطيع أن يخالفه حين ذاك.

بيد أن الدكتور حنفي يظل يبحث عن الإجراءات، عن المنهج الذي يضبط هذه المعرفة اليقينية، هذا العلم، ضبطاً محكماً (!!) وهو ما يؤمّنه هوسرل ببراعة. اذن فلنتابع هوسرل مؤسّس المذهب الظواهري الذي يحتل المكانة الرئيسة في مشروع الدكتور حنفي المنهجيّ.

ينطلق المذهب الظواهري من ضرورة تحويل الفلسفة إلى «علم محدد تحديداً محكماً»، وإلى خلق منطق صوري للمعرفة العلمية، أي أن تصوغ «الإجراءات» التي تجعل من الفلسفة «جذر العلم وأساسه».

ولكي نعرف جيداً ما يقصده الظواهريّ بالفلسفة والعلم والمعرفة العلمية، فإن علينا أن نلاحظ أن الظواهري يبدأ بالتفريق بين «نظرة الأدراك الفطريّ العام.. نظرة العلم الجزئية»[12] أي ما يشكل النظرة الطبيعية للعالم من جهة وبين الفهم النظري من جهة أخرى.

إن هذا التفريق ضروري للظواهري لكي يؤكد أن المعرفة اليقينية الوحيدة الممكنة هي المعرفة الحدسية وان كل معرفة سواها ليست « تفكيراً فلسفياً »، على حد تعبير أحد الظواهريين (فاربر) الذي يقول، في هذا الصدد : « وطريقة البحث الظواهرية تعتمد على المنهج الذاتي، لا الموضوعي الذي كان سائداً قبل ديكارت، فتأملات ديكارت تمثل في نظر الظواهرية نقطة تحول في المنهج الفلسفي - حتى لو صح القول بأن ديكارت نفسه لم تكن لديه فكرة واضحة عن أهمية منهجه، وانه فشل في تطبيقه على نحو متسق[١٣]- وكان التأمل الذاتي بارزاً في محاولته إذ صار من الواضح أن الفلسفة الحية يجب أن تبدأ بتأملات الذات وهي تنظر إلى نفسها ». ويتابع فاربر قائلاً « ويرجع اختيار الطريقة الذاتية إلى توخّي الفهم الأساسي الكامل، الذي له أهمية حاسمة في الفلسفة. إنه لا يصح افتراض شيء في سذاجة (!!!) يجب ألاّ يكون هناك سبق إنحياز إلى حكم معين. وفي النظرة الطبيعية للعالم، نظرة الادراك الفطري العام، ونظرة العلم الجزئية تؤخذ نظرة عامة عن الوجود بإعتبارها من المسلمات التي لا تحتاج إلى المناقشة، وقبولها قبولاً لا شعورياً تبرره اغراض الوجود الطبيعي، لا الفهم النظري، والعالم الذي يوجد باستمرار مستقلاً عن خبرتنا به، هو الأساس الطبيعي للتفكير غير الفلسفي، لكن لما كانت الفلسفة تستهدف إكتمال الفهم فإنها لا تستطيع أن تسمح بقبول أبسط الإعتقادات بلا مناقشة. ذلك أن النظرة الطبيعية للعالم تشمل عناصر من عناصر التفسير النظري التي ألفناها. وباختصار لا بد لكل شيء أن يناقش، بما في ذلك منهج علم الظواهر ذاته، من هنا لا يكون ثمة ما يسد الحاجة إلاّ الطريقة الذاتية التي تبدأ بخبرة الشخص العارف وما لديه من شواهد »[١٤].

لقد نقلنا هذا المقطع من الثغاء الفلسفي الذي يطالبنا بالتخلي عن

نظرتنا الطبيعية للأمور، عن عقلنا وادراكنا السليم لكي يمنحنا شرف التفكير الفلسفي. نقلناه لأنه يتضمن قاعدة أساسية في الفكر الحنفي، القاعدة التي يثبت عليها الدكتور حنفي أقدام الوحي الإسلامي، ليقول لنا فيما بعد، أترون كم هو مدعّم؟!

وبغية «إكتمال الفهم» يبدأ الظواهريّ بالتحرر من كل إعتقاد سابق، وذلك عن طريق الإمتناع عن إصدار أية أحكام فيما يتعلق بالعالم الموضوعي وفيما يتجاوز حدود التجربة الذاتية الخالصة، «ويبلغ الإنسان حجر الأساس إذا هو اختبر كل الإعتقادات في ضوء تجاربه الخاصة البحتة»(١٥). وفي هذه الحالة، فإنّ الظواهري يصل إلى «موضوع العقل»، إلى «البناءات والأنماط الجوهرية»، إلى الحقائـق البحتـة، أيّ الماهيّات التي لا تـرتبـط بما هـو مـادي أو مـوضــوعــي، إجتماعــي أو نفسي (فسيولوجي). وبكلمة فإنّ الظواهري ينتهي من عملية تعليق الأحكام (الردّ الظواهري) إلى المعاني الأكثر جوهرية، المعاني المطلقة (الخير، الجمال، البياض، الخ)، يقول الظواهريّ «ويستحيل أن يكون موضوع العقل حقيقة مادية جزئية إذ أنّ موضوعه دائماً فكرة كلية. لأنه لما كان العقل لا يتميز في زمان ولا في مكان فإنه لا معنى للتحدث عن إعتماده على أشياء جزئية (إن الأشياء كلها متحيزة في زمان ومكان)»(١٦).

إنّ «الماهيات المحضة» الظواهـريـة تمتلـك المعنـى (أو هـي المعـاني بالذات) ولكنها لا تمتلك الوجود في ذاتها، وبالتالي ففي توحّدها مع الذات العينية، مع الذات العارفة يتوحد المعنى والوجود معاً (إذ أن الذات العارفة تدرك أنها موجودة ادراكاً مباشراً)، وعلى ذلك فإن المعاني، الماهيات ـ موضوع المعرفة ـ لا توجد خارج وعي الذات بل هي محايثة له، وهذا الموضوع يكتشف ويخلق نتيجة الحدس الذي يتركز عليه ـ على الموضوع ـ وهذا ما يسميه الظواهري بقصديّة الوعي، أي كون الوعي موجّهاً بالضرورة (قاصداً) نحو الموضوع المحايث له، فليس هناك

موضوع بدون ذات، والذات تتضمن الموضوع بالضرورة. وفي وحدة الذات والموضوع، أي رؤية/ حدس الذات لمضمونها/ الماهيات يصل الظواهري إلى اليقين النهائي، إلى «حجر الأساس» اليقيني وهنا فقط يستطيع الظواهري إشتقاق موضوعات العلوم من الماهيات المحضة (كل موضوع من ماهيته) وبذلك تصبح هذه العلوم، ولأول مرة، علوماً يقينية، بيد أنه علينا أن نتذكر أن الظواهري لا يشتق وجود العالم من الماهيات المحضة، ماهيات الوعي/ الشعور، بل هو ليس معنياً بذلك، يقول فاربر: «إن الظواهري لم يعد يُعنى بطرق تقرير وجود ما يقابل الخبرات وجوداً خارجياً، وهي الخبرات التي تعتبر أساساً للبحث في علم الظواهر، إلاّ كما يهتم عالم الهندسة في الرياضة بأن يقرر على نحو منهجي كيف يجعل الاشكال المثبته على السبورة موجودة وجوداً واقعياً»(١٧).

إن الدكتور حنفي تبعاً للمنهج الظواهري يحاكم كل الإعتقادات على أساس التجربة الذاتية الخالصة أي أنه يعلق جميع الأحكام، ليصل في النهاية إلى حجر الأساس/ موضوع العقل، بيد أن موضوع العقل الذي يصل إليه الدكتور حنفي جراء تحليل محتويات شعوره كمسلم هو «مضمون» الوحي الإسلامي. إن «مضمون» الوحي الإسلامي هو عند الدكتور حنفي، لا الماهيات الافلاطونية، ما يمثل «حجر الأساس» الهوسرلي، أي أن «مضمون» الوحي الإسلامي عند الدكتور حنفي، هو موضوع المعرفة المحايث للوعي الإسلامي، وهذا ما يقوله لنا الدكتور حنفي واثقاً مستبشراً (وجدتها!): إن الوحي الإسلامي محايث لوعيي ولا بدّ لي أن أعرفه وبالتالي أن أتوحد به لأن وعيي مركز عليه بالضرورة. هكذا يصل الدكتور حنفي إلى حجر الأساس الفلسفي الذي يدعّم به يقينية الوحي الإسلامي: إن الوحي الإسلامي هو ما أراه بعد أن أعلّق جميع الأحكام وبالتالي فإن هذا الوحي يقيني! وبالوصول إلى نقطة اليقين هذه/ الوحي الإسلامي يبدأ الدكتور حنفي باشتقاق موضوعات العلوم

الإسلاميّة، ويعيد بناءها على أساس يقيني[١٨]، وفيا بعد، يصل إلى اشتقاق المنهاج الإسلامي الأدلوجة الثورية للشعوب الإسلامية، تلك الأدلوجة اليقينية بصورة مطلقة، والتي سوف تنشأ على أساسها الحضارة الإسلامية من جديد.

ولكن لنؤجّل الإسترسال مع تحليل الدكتور حنفي لنكتشف للتوّ أن إحلال مضمون الوحي الإسلامي محل الماهيّات أمر غير ممكن، ظواهرياً. فإن حديث الظواهري عن الماهيات المحضة كما أوضحنا سابقاً يقرّر أن المقصود بها لا يمكن أن يكون شيئاً غير الأنماط الجوهرية، المعاني الكليّة. وهذه المعاني هي التي «تظل» في الوعي، محايثة له، بعد تخليصه من جميع الإعتقادات السابقة، وهو ما لا يمكن أن ينطبق على «مضمون» الوحي الإسلامي لأن هذا الوحي تركيب من الاعتقادات والعبر والقصص والتوجيهات الأخلاقية والسلوكية إلخ، كما أنه يتضمن سلوك وكلام واخبار شخص هو النبي وهو إضافة إلى ذلك يتضمن اعتقاداً ذا دلالة معرفية عن العالم الموضوعي، أساسه ووجوده وتاريخه، وكل ذلك ليس معانٍ مجرّدة كلية وبالتالي فإن محتويات الوحي الإسلامي ذاتها لا بدّ أن يُعلق الحكم عليها هوسرليا، أي أن الوحي الإسلامي لا يمكن أن يكون آخر شيء نصل إليه بعد عملية تعليق الأحكام، بل على العكس من ذلك فإن الردّ الظواهري لا بد له أن يردّها، أن يعلق الحكم عليها، وإلاّ تناقض مع نفسه، وبكلمة فإن الوحي الإسلامي لا يمكن أن يكون محايثاً للوعي حسب المنهج الظواهري، وبالتالي فإنّ المنهج الظواهري لن يستطيع خدمة اغراض الدكتور حنفي في ايجاد تأصيل معرفي للوحي الإسلامي، أي في مَنْح هذا الوحي يقيناً فلسفياً. إن الدكتور حنفي، يمكنه، بالطبع ان يدعي ما يشاء، ويمكنه أن يبحث عن وسائل أخرى لإثبات يقينية الوحي الإسلامي، ولكن المنهج الظواهري لا يمكنه أن يخدم هذا

الغرض، وأن يظل في نفس الوقت المنهج الظواهري، أي أن هذا المنهج، إذا ما لوينا عنقه، مع ذلك واعتبرنا أن آخر ما نصل إليه في تحليل الشعور ليس معاني مجردة كلية بل ذلك التركيب من الإعتقادات والقصص والموجهات السلوكية إلخ الذي هو الوحي الإسلامي، اذا فعلنا ذلك، فإن الحجة الأساسية للمنهج الظواهري تنهار فوراً، لأن هذا المنهج لحظتها يعود غير متساوق مع ذاته إنطلاقاً من معاييره ذاتها، فهو ينهى عن شيء ويأتي بمثله، فلا معنى لأن تمنع جميع الأحكام على الاعتقادات السابقة لكي تصل في النهاية إلى الاعتقادات ذاتها؛ إن المنهج الظواهري يقول لك إنك اذا اتبعت هذا التحليل فستجد في النهاية معاني مجردة، فماذا إذا وجدت قصصاً واعتقادات وتوجيهات عملية وأخلاقية الخ؟

إن الدكتور حنفي يدعم الوحي الإسلامي بدعامة أخرى هي دعامة تاريخية وهو أمر منافٍ للمنهج الظواهري، فيقول إن الوحي الإسلامي موجود في كتاب لم يُزوّر، ويمكن التأكد منه بمطابقته مع الوقائع التاريخية! ولكن كل ما يمكننا أن نتأكد منه في هذه الحالة هو وجود النبي، الأحداث المتعلقة بسيرته، تكوّن جماعته، غزواته، إلخ وهذه يمكن مطابقتها مع نصوص الكتاب، ولكن لكي نطابقها سنكون مضطرين للمنهج العلمي، ومع ذلك، فإن كل ما نحكم عليه هنا ان القول قد قيل وأنه لم يزوّر، ولكن يظل الأمر الأساسي وهو مضمون القول، كيف نتأكد من أن الله قد أوحى للنبي بالكتاب فعلاً وليس هو من وَضْعِ النبي أو غيره؟ وكيف نتأكد من وجود الله؟ هذا ما لا يمكن أن تجيبنا عليه المطابقة مع الأحداث التاريخية. وبعد ذلك فإن الكتاب يتضمن إعتقادات معرفية عن الكون، وكيف نتأكد منها إلا بمحاكمتها على أساس الواقع. وليس يعنينا هنا، أنها ستكون مطابقة للواقع أم لا، صحيحة ام لا ولكن الذي يعنينا هنا أننا في هذه الحالة سنحتكم للمعرفة

العلمية القائمة على الميل الطبيعي، أي اننا سنحتكم للعلوم الجزئية. وبالتالي يصبح الوحي الإسلامي موضع حكم لا مصدر حكم، وعند هذا الحد تنتفي الحجة الظواهرية أساساً من جهة، ويوضع الوحي الإسلامي موضع التشكيك، لا اليقين، من جهة أخرى.

إذن، ليس لدى الدكتور حنفي من أجل إثبات الوحي الإسلامي غير الخطابة التي ينعاها على السلفيين الآخرين، بيد أنها خطابة مزركشة فلسفياً.

ومع ذلك، أي حتى لو سلمنا للدكتور حنفي بما يريد، فعند هذه النقطة تبرز له مشكلات أكثر صعوبة فهو يدّعي ان الوعي الاسلامي يتضمن إضافة إلى الوحي الإسلامي، الواقع الإسلامي نفسه، وهو يدعي أن هذه هي ميزة الشعور الإسلامي المستمدة من كون الإسلام ديناً ودنيا معاً.

وفي هذه الحالة فإن الدكتور حنفي مضطرّ لأن (يمزج) هوسرل بماركس فيقول بأن الواقع الإسلامي ينعكس في الشعور الإسلامي، فالشعور الإسلامي إذن يحتوي على موضوع يقيني نهائي، الوحي الإسلامي [هوسرل] وعلى موضوع متغيّر مشروط تاريخياً/ الواقع الإسلامي [ماركس]، وهو يدعي أنه من العلاقة المتبادلة بين هذين الموضوعين نشأت الحضارة الإسلامية الأولى والتراث الإسلامي مثلما يدعي أنه بمثل هذه العلاقة فقط يمكن بناء أدلوجة ثورية للشعوب الإسلامية تنشأ على أساسها الحضارة الإسلامية الجديدة (الثانية)!

إن الدكتور حنفي، هنا، يقع في ورطة حقيقية فهو بحاجة إلى هوسرل وإلى ماركس معاً بينما كلاهما ينفي الآخر. إنه بحاجة إلى هوسرل لكي يؤكد أن الوحي الإسلامي محايث للشعور الإسلامي وبالتالي فلا يمكن الإستغناء عنه في نظرية الثورة بينما هو بحاجة إلى ماركس من أجل

الثورة نفسها.

إن الظواهري يقول له: لا علاقة لي، وأرفض كل ما يتصل بالعالم الموضوعي، بينما يقول له الماركسي: لا علاقة لي، وأرفض كل ما لا يتصل بالعالم الموضوعي. في حين أن الدكتور حنفي الطامح إلى «اتصال مباشر بالفكر ورؤية مباشرة للواقع»[١٩] يصر ويعاند، فيقرر أن الظواهر كلها شعورية خالصة «لا هي مادية ولا هي صورية»[٢٠] وهو لا يعترف بالظواهر، أيا كانت، خارج الشعور، فيقول «نحن ما نشعر به والعالم هو ما نشعر به»[٢١] ثم يقرر أن «الأبنية إجتماعية وسياسية وإقتصادية والأبنية الفوقية من نظريات وآراء وموروثات تم توحيدها في الشعور»[٢٢].

وببساطة فإن الدكتور حنفي يقول لك: (عنزة ولو طارت)! فكيف يكون المرء ظواهرياً وهو يتحدث عن أبنية تحتية وأبنية فوقية، مقراً بما ينفي الظواهرية، أي بأن الفكر نتاج للمجتمع؟ ثم كيف يكون ماركسياً وهو يتحدث عن ظواهر شعورية خالصة، مقراً بما ينفي الماركسية، أي أن الفكر ليس نتاجاً للمجتمع؟

هنا، يستطيع الدكتور حنفي أن يقول لك: أنا لست ظواهريا ولا ماركسياً، أنا حسن حنفي! ولكن هذا لا يغيّر من الأمر شيئاً، فهو يستخدم حجتين متعارضتين ومنهجين متناقضين لا يستطيع ان يتخلى عن أحدهما وإلاّ إنهار مشروعه كلياً. فهو إذا تخلّى عن هوسرل توجّب عليه أن يضع الوحي الإسلامي جانباً وان يلجأ إلى تأمل محتويات شعوره بعيداً عن المجتمع ومشكلاته، فما الحل إذا كان المشروع الحنفي قائماً أصلاً على الجمع بين الوحي الإسلامي والثورة الإجتماعية؟

حتى الآن، يواجه الدكتور حنفي مشكلتين:

أولهما: أن منطق المثالي الذاتي هوسرل، الذي يمنح الدكتور حنفي، يقينيّة الوحي الإسلامي، يجرّد هذا الوحي من وجوده الموضوعي. إن «الماهيات» التي يراها الظواهريّ بصورة يقينية، هي ماهيات محايثة لوعيه، أيّ لا وجود لها خارج هذا الوعي، وبالتالي، حينما تصبح هذه «الماهياتُ» الوحيَ الإسلاميَّ، عند الدكتور حنفي، فإن هذا الوحي يتجرّد من وجوده الموضوعي، وبذلك، تنتفي مسألة الوحي كلها، لأنّ منطق الوحي يشير إلى شيء خارج الذات.

وثانيهما: أن الدكتور حنفي يستعين بالمثالي الذاتي لـ «إثبات» يقينية الوحي الإسلامي، وهو يستعين بالمادي التاريخي لـ «إثبات» أن التراث القديم مشروط، تاريخياً، بواقعه الإجتماعي - الإقتصادي - الثقافي، مؤكداً، مع ذلك، أولاً، أن التراث صادر عن الوحي، والوحي مطلق، غير مشروط بغيره. وثانياً، أن فكرنا المعاصر، يجب أن يعبّر عن مضمون الوحي، في ضوء الشرط التاريخي المعاصر، وإذا لم يكن فكرنا المعاصر كذلك، أي معبراً عن الوحي في ضوء الشرط التاريخي المعاصر، فإنه سيكون إمّا فكراً غير مستجيب للجديد في حياة الأمة (دعاة التراث) وإمّا فكراً خاطئاً من الأساس مغترباً عن الأنا (دعاة التجديد).

ولكن المشكلة أن الفكر، إمّا أن يكون مشروطاً بغيره، فيكون لا مطلقاً ولا يقينياً بصورة مطلقة، وإمّا أن يكون كذلك، فيكون غير مشروط بغيره.

هنا يلجأ الدكتور حنفي إلى التلاعب اللفظي، مستخدماً لغة هيغلية. إن الفكرة المطلقة/ الروح المطلق/ عقل العالم، عند هيغل، ذو وجودٍ

موضوعيّ، مستقل عن التاريخ، باعتباره فكراً يفكّر في نفسه، من جهة، وهو، من جهة أخرى، يظهر/ يتجلّى في التاريخ، باعتباره فكراً يفكّر في الآخر. إن الفكرة المطلقة تظهر هنا، في الفكر الإنساني. وتبعاً لتطوّر الفكرة المطلقة، يتطوّر الفكر الإنساني، فإن تطور هذا الفكر هو تجلٍ لتطور الفكر المطلق، وهو يتم في أطوار تاريخية، أرقى فأرقى، (في الفن، ثم في الدين، ثم في الفلسفة)، إلى أن يكتمل تحقُّق الفكرة المطلقة نهائياً، فتعود فكراً مفكراً في نفسه. وقد إعتبر هيغل، أن الفكرة المطلقة قد أكملت تحققها، نهائياً، في الفلسفة الهيغلية. والآن، كيف سيفيد الدكتور حنفي من ذلك. في حلّ المشكلتين اللتين يواجههما؟ هنا، يجب أن نؤكد أن الدكتور حنفي لا يستند إلى هيغل إستناداً متماسكاً، بل هو يعمد إلى التلاعب اللفظي باللغة الهيغلية، بعد أسْلَمتها.

إننا نعرف ما تعنيه «الأصالة»، عند الدكتور حنفي. إنها، على وجه التحديد، الوحي الإسلامي.

إن الأصالة (أي الوحي الإسلامي)، عند الدكتور حنفي، «هي الفكر على مستوى التاريخ»[٢٣]، وهذا الفكر ذو وجودٍ موضوعي، مستقل عن التاريخ[٢٤] من جهة، وله «مساره في التاريخ»[٢٥] من جهة أخرى. لقد تحقق الفكر المطلق (الذي أصبح، هنا، الوحي المطلق)، في التاريخ، جزئياً، في نبوتين: اليهودية والمسيحية. ولكنه تحقق نهائياً في الوحي الإسلامي، الذي قام في ذات الوقت بـ:

١ ـ تأكيد هاتين النبوتين، تأكيداً لحقيقة الوحي.
٢ ـ ونقدهما وإعادة بنائهما، تنزيهاً للوحي عما لحق به من تشويهات وتحريفات.
٣ ـ ونفيهما، أي نفي ضرورتهما، إذ أن حضور الأرقى ينفي الأدنى.

وهكذا يكون الوحي الإسلامي هو الوحي بإطلاق، أي هو الفكر المطلق ذاته، وبالتالي فهو «ليس ديناً، بل هو البناء المثالي للعالم»[٢٦] وقد حل الوحي الإسلامي في وعي المسلمين، وأصبح محايثاً له.

والتراث القديم، ما هو إلا تعبير عن الوحي الذي حايث وعي المسلمين القدماء، فليس الإنسان إلا حاملاً للفكر[٢٧] لا مبدعه، ولذلك، يجب ألا يقال مثلا مذهب ابن الفارض وابن عربي لأن كليهما «لم يبدعا مذهباً بل ظهرت وحدة الشعور ووحدة الوجود (اي ظهر مذهباهما..) من خلالهما، وإن لم يظهرا فيهما لظهرا في غيرهما، فما الأشخاص إلا عوامل للأفكار ـ وليس مصدراً لها»[٢٨].

وهكذا يحل الدكتور حنفي مشكلة تعارض منطق المثالي الذاتي ومنطق الوحي، أي مشلة التعارض بين محايثة الوحي للوعي الذاتي وبين موضوعيته، إستقلاله بذاته، ومن خلال ذلك، يؤكد الدكتور حنفي على فكرته القائلة بأن التراث القديم (العربي ـ الإسلامي) صادر عن الوحي. ولكن، لا يعدو ذلك كله كونه لعبة لفظية، لا تحل المشكلة فعلاً، فبالنسبة للظواهري، فإن كل ما يأتي إلى الوعي من خارجه، يجب أن يُعلّق الحكم عليه، أي يجب تطهير الوعي منه، وصولاً إلى موضوع الوعي، الذاتي بصورة كاملة. وهذا هو المقصود بالذاتية الكاملة التي لا علاقة لها البتّة بما هو خارجها. إن منطق «قصديّة الوعي» قائم، كما أسلفنا، على أن المعاني، الماهيّات، تُخلق وتعرف بتركّز الوعي على ذاته، وهذه «الماهيات» لا توجد خارج وعي الذات بل هي محايثة له. وبالتالي فإن القول بأن الفكر الموضوعي المستقل عن وعي الذات، هو في نفس الوقت، موضوع هذا الوعي، قول لا معنى له، بالنسبة للظواهري.

تظل الآن، مشكلة الدكتور حنفي الثانية، مشكلة التعارض بين المثالي

الذاتي والمادي التاريخي، فلنر كيف يحلّها بواسطة الأشياء «الهيغيلية» التي يستعيرها.

وصلنا إلى أن التراث القديم (العربي ـ الإسلامي) كله، هو تعبير عن الوحي، فالوحي هو «محور الحضارة ومركزها ومنشأ العلوم العقلية الأربعة»[٢٩]، كذلك، فليست «الحضارة الإسلامية كلها (...) إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي»... ولكن... «في مرحلة معينة وتحت ظروف وملابسات محددة»[٣٠] وبسبب تلك «الظروف والملابسات المحددة» الخاصة بزمن التراث، أصبح التراث غير معاصر، أي غير ملبٍ لمتطلبات العصر من حيث مادته، أما من حيث مضمونه، وهو الوحي، فهو معاصر، لأن الوحي مطلق، ولذلك يجب أن يصدر فكرنا المعاصر، عن الوحي، في ضوء ظروف وملابسات عصرنا. وفي إطار هذه العملية: «يمكن وضع كل شيء موضع التساؤل من جديد، ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي.. فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعملي وحضاري في العثور على نقطة لها يقين مطلق»[٣١].

إن الدكتور حنفي يتحدث، فيما سبق، عن فكر مطلق، مشروط تاريخياً، ويظل، مع ذلك فكراً مطلقاً، بالإعتماد على هيغل، أي بالإعتماد على تطور الفكرة المطلقة الهيغلية، الذي يتجلّى في الفكر الإنساني، في أطوار تاريخية. ولكن الأمر أن تطور الفكرة المطلقة، تاريخياً، مشروط بالفكرة المطلقة ذاتها لا بغيرها، أي أن الفكرة المطلقة ذاتها تشترط تطورها، فالشرط التاريخي هنا، فكري وليس إجتماعياً ـ إقتصادياً ـ ثقافياً. وبغير ذلك، لا تعود الفكرة المطلقة، مطلقة. فحينما تكون الفكرة المطلقة مشروطة «بشروط وملابسات محددة» لا تعود مطلقة، ليس فحسب لأنها مشروطة بالمتغيّر الإجتماعي، بل ولأنها مشروطة بغيرها، أصلاً.

على كلٍ ، فإن الدكتور حنفي يلجأ إلى هيغل ، كما أسلفنا القول ، على هيئة التلاعب اللفظي باللغة الهيغلية ، دون أن يسعى كما هي عادته ، إلى التساوق مع نفسه منطقياً .

* * *

إذن ، فما زالت المشكلتان قائمتين في وجه الدكتور حنفي . إن الظواهري ، كما أسلفنا ، يقرر أن لا وجود للماهيات خارج الوعي ، أي لا وجود للفكر خارج الذات الواعية ، ولذلك فهو يرفض النظام الهيغلي من أساسه ، إن الظواهري يعتبر الحديث عن فكر مطلق مستقل عن الذات الواعية ، له مساره في التاريخ ، مجرد شعر ، والإقرار بهذا الشعر ينسف الحجة الظواهرية من أساسها لأنه حالما تقر بوجود الفكر خارج الذات الواعية فإنك تنفي المنهج الظواهري القائم على محايثة موضوع العقل للعقل ، أي القائم على الذاتية الكاملة .

كذلك ، فإن تقول ، مع الماركسي ، بأن الفكر هو نتاج مجتمعي تاريخي ينسف من حيث المبدأ القول بفكر مطلق له وجود موضوعي (هيغل) أو محايث للوعي الذاتي (هوسرل) . وبدهي ، أنك حينما تقول ، مع الهيغلي ، بالفكرة المطلقة فإنك ترفض الظواهري والماركسي معاً ، فالفكرة المطلقة الهيغلية ، لها وجود موضوعي مستقل عن الذات الواعية ، وهي مشروطة بذاتها لا بغيرها .

* * *

ومع ذلك ، فإنَّ الدكتور حنفي مصرّ ، على أن يجمع الماركسي والظواهري بواسطة هيغل ، وهيغل وماركس بواسطة هوسرل ، في خلطة

فلسفيّة عجيبة، تقرّ، في نفس الوقت:

١ ـ بوجود موضوعي لفكر مطلق مستقل عن الإنسان والمجتمع والتاريخ، ويَتَمَظْهَر/ يتجلّى، بواسطة الإنسان في المجتمع والتاريخ.

٢ ـ باستحالة وجود الفكر خارج الذات الواعية، خارج الإنسان وبأننا «نحن ما نشعر به والعالم هو ما نشعر به» وأن جميع الظواهر، ظواهر شعورية «لا مادية ولا فكرية» وأن موضوع العقل المحايث له مطلق لا يتبدّل ولا يتغيّر.

٣ ـ بأن الفكر نتاج مجتمعي تاريخي، بنية فوقية لعلاقات إنتاج معيّنة. وبالتالي التأكيد على نسبية الفكر لأنه مشروط، تاريخياً، بالإنتقال من مرحلة إجتماعية ـ تاريخية إلى أخرى.

هل يدرك الدكتور حنفي ما يقول؟ إنه يقول، في نفس الوقت، ان الوعي الإجتماعي هو الذي يحدد الوجود الإجتماعي وأن الوجود الإجتماعي بالعكس هو الذي يحدد الوعي الإجتماعي، وأن كلاً من الوجود الإجتماعي والوعي الإجتماعي ليسا إلا ظواهر شعورية خالصة مركزة في الوعي الذاتي لا تبارحه!

إننا لا نريد أن ندخل في سجال مع أي من إعتقادات الدكتور حنفي الثلاثة هذه، كما أننا نعطيه الحرية الكاملة في أن يختار إحداها، ولكن المشكلة، مشكلة الدكتور حنفي، أنه لا يستطيع أن يتخلّى عن أي منها تحت طائلة إنهيار مشروعه كلياً، فهو بحاجة إلى هوسرل لضمان يقينية الوحي الإسلامي، وتحويله إلى أدلوجة ثورية يقينية، وهو بحاجة إلى ماركس من أجل تفسير نسبيّة التراث الإسلامي وضرورة تجديده بناءً على تغيُّر الشروط الإجتماعية ـ الإقتصادية، وهو بحاجة إلى هيغل لكي يجمع

بين هوسرل وماركس من جهة ولكي يطلق الموحى به من «سجن» الوعي الذاتي الهوسرليّ، الذي وضعه هو فيه، وهو يظل دائما وأبدا، بحاجة إلى هوسرل لكي يقول لنا: إن هذه الخلطة، مع ذلك، أي مع جميع إعتراضاتكم أيها السادة، هي ما أراه بصورة مباشرة، فهل عندكم مانع؟

لا شيء، بالطبع، يمنع الدكتور حنفي من أن يعتقد ما يشاء، وأن «يرى» ما يشاء، ما دام الأمر كله متعلقاً به وحده، داخل أسوار ذاته، شعوره. ولكن يوجد في الحقيقة ما يمنع الدكتور حنفي من القول بأن ما يراه بصورة مباشرة، ما يحدسه، يمثل معرفة، وذلك لأن شرط المعرفة أن تكون بين ـ ذاتية.

إننا حينما نعتمد على الحدس، كوسيلة للمعرفة، فإننا، عاجلاً أم آجلاً، سنضطر إلى اللجوء إلى معايير مستقلة عن الحدس. ففي الحالات التي يحصل فيها تعارض في الحدوس، أو التي يمكن أن يحصل فيها ذلك، لا بد من اللجوء إلى معيار غير حدسي، لكي نعرف أي الحدوس هو الصحيح، وإلا درنا في حلقة مفرغة، إن حدسي يتفق مع (أ) لا مع (ب)، وحدس (ج) مع (ب) لا مع (أ)، في حين لا توجد أفضلية لحدس على آخر. وفي هذه الحالة، لا بد من اللجوء إلى معيار غير حدسي، بين ذاتي، يكون فيصلاً بين حدوس الذوات المختلفة. وليس الأمر، أنني أقرّ لك بأنك متيقن مما تعرف، حدسياً، بل الأمر هو، كيف أتيقن أنا والآخرون من يقينيّة معرفتك؟ إذن، لا يمكن أن يكون حدسك هو المعيار، وهذا ما ينطبق على حدسي أنا أيضاً، وعلى جميع الحدوس الأخرى، إذن لا بد من معيار مستقل عن الحدس، معيار بين ذاتي، للتمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الزائفة، وإلا وجب علينا أن نسلم بصحة أي إدعاء كان، حتى لو كان هذا الإدعاء هو: أنني أرى، بصورة مباشرة، أن الدائرة مربعة. هنا، سيقول لنا الدكتور حنفي، جرياً

وراء الظواهري، أن هنالك معياراً بينذاتياً، إنه الخبرة المشتركة، الشعور المشترك. ولكن، إنك في الوقت الذي تقول فيه: ثمة معيار بين ـ ذاتي، ثمة معيار خارج ذاتك، فإن كل نظامك الفلسفي ينهار فوراً، فطالما أن «ماهياتك» أو «وحيك» أو أي شيء مركوز في وعيك بحاجة إلى معيار سواه فإنه لا يعود للتو يقينياً، أو مطلقاً، بل يكون موضع شك وإمتحان، وبالتالي فسترجع من جديد إلى ما علّقتَ الحكم عليه في البداية، وستظل أبداً في هذه الدائرة المغلقة: إن يقينك ليس يقيناً إلا إذا أصبح بينذاتياً، وإذا أصبح بينذاتياً لا يعود يقينياً، وهكذا. وبكلمة، فإنك طالما تستخدم هذه الوسيلة للمعرفة، أي وسيلة المعرفة الحدسية بعامة، فإنك ستقع في موقف الأنا وحدي، معرفياً (ابستمولوجياً) (معرفتي أنا وحدي) ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل أنك بوقوعك في موقف الأنا وحدي، معرفياً، فإنك ستقع بالتالي في موقف الأنا وحدي، وجودياً، (انطلوجياً) فالأنا وحدية الأبستمولوجية تقود حتماً إلى الأنا وحدية الأنطلوجية، وإلا إنهار نظامها الفلسفي، كلياً. إن الظواهري حينما يقوم بتعليق العالم للوصول إلى موضوع العقل الجوهري المحايث للوعي الذاتي، المركّز عليه الوعيُ، أي الذي يراه بصورة مباشرة، «لضمان نقطة بداية لها يقين مطلق»، سيعود إلى إشتقاق العالم، ثانية، من هذه النقطة. وهنا نلاحظ ما يلي: أولا: أن الظواهري لا يستطيع أصلاً تعليق العالم لأنه لا يستطيع تعليق اللغة. إن تعليق العالم ذاته، يستلزم عمليات فكرية لا يمكن أن تنفصل، منطقياً وواقعياً، عن تعيُّنها المادي في اللغة. إن الوصول إلى الذاتية الكاملة، إذن، امر غير ممكن، لأنه لا يمكن الوصول إلى ذاتية بدون اللغة، واللغة شأن بين ذاتي.

ثانيا ـ ومع ذلك، فنحن إذا سمحنا له، بتجاوز هذه المشكلة، والإدعاء بتعليق العالم، فإنه في هذه الحالة يصل إلى يقين ذاتي، ولكنه يقع في مشكلة المعرفة الأنا ـ وحدية، كما بيّنا سابقاً، من جهة، ومن جهة

أخرى فسيقع في مشكلة الوجود الأنا وحدي، لأن الظواهري حينما يقوم بتعليق جميع الأحكام باستثناء موضوع الوعي الذاتي، فإنه ينطلق من عدم الإعتراف بوجود كل ما هو غير الأنا الواعية.

ثالثاً ـ وهنا سيضطر من أجل التخلص من المعرفة الأنا وحدية إلى الاعتماد على معيار بين ـ ذاتي، مثلما سيضطر من أجل التخلص، من الوجود الأنا وحدي إلى اشتقاق غير الأنا (العالم) من الأنا.

رابعاً ـ وبذلك، فإن نظامه الفلسفي، سينهار تواً: لأن اليقين الذاتي لا يعود يقينياً، كما أوضحنا ولأن إشتقاق غير الأنا من الأنا، لا يؤدي إلا إلى وجود العالم بالنسبة لي وحدي، حيث العالم مشتق من وعيي أنا، وبالتالي فإن مشكلة الأنا وحدي ستظل قائمة من جهة، ومن جهة أخرى، إذا إعترف الظواهري بوجود ذوات واعية، غير ذاته، فإنه، والحالة هذه، سيعود إلى نقطة الصفر، من جديد، لأن الإعتراف بوجود ذوات واعية غير ذاتي أنا يعني: إما أنني لا أستطيع أن أعلق العالم، أصلاً، مع إعترافي بوجود ذوات واعية غيري، (فأين تكون هذه الذوات الواعية، حينما أعلق العالم؟)، أو أنني أقوم مع ذلك بتعليق العالم، ولكن بالنسبة لي وحدي!

إن الظواهري والحدسي بعامة، لا يستطيع أن يخرج من «سجن» الأنا وحدية، إذا ما أراد أن يكون متماسكاً، متسقاً مع ذاته.

لا تعدو خلطة الدكتور حنفي الفلسفية إذن، وهي الخلطة المسماة «بالمنهج الشعوري الإجتماعي» غير إنفعالات شخصية فردية، يصر الدكتور حنفي مع ذلك على إعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تغدو «الخطابة» معها شيئاً متماسكاً ومعقولاً!

إشارات

(١) [٣، ٨٢]
(٢) [٣، ٨٣]
(٣) [١، ٨]
(٤) ن.م
(٥) [٤، ٢٦٨ ـ الهامش]
(٦) وهنا تفترق الحدسية الفلسفية الحديثة عن ديكارت والفلاسفة العقليين، بعامة.
(٧) [١، ٧]
(٨) ن. م
(٩) [١، ٢٧، ٢٨]
(١٠) يقول الدكتور حنفي، واصفاً مساهمته في «المؤتمر الفلسفي العربي الاول..، الجامعة الأردنية ٨ـ١٣ كانون الأول ٨٣»، وهي مساهمة تتضمن تلخيصاً للمشروع الحنفي كله، يقول: «إنها رسالة يجب تبليغها» وانها «صراخ يوحنا المعمدان على تلال عمان» راجع [٥، ١ و ٤٤]
(١١) لا يستخدم الدكتور حنفي كلمة «مضمون» حينما يشير إلى الوحي الإسلامي كنقطة يقين يراها، بصورة مباشرة. وهذا بالطبع يرقمه في تناقض، فالوحي شأن مركب، يتضمن عملية الإيحاء والتلقي وما أوحي به، وهو ما لا يمكن رؤيته مباشرة، في منطق الحدسيين أنفسهم، لأن ما يُرى بشكل مباشر لا يمكن أن يكون مركباً، والدكتور حنفي يقصد، في الواقع، «مضمون» الوحي، أيّ ما أوحي به، فقط، ومن هذه الزاوية، فإنّ الأمر عائد، إلى عدم دقة الدكتور حنفي في التعبير. ولكن، من زاوية أخرى، فإن «مضمون» الوحي ذاته، شأن مركّب، أيضاً، تستحيل رؤيته بصورة مباشرة، كما سنرى تالياً.
(١٢) مارڤين فاربر، علم الظواهر، ضمن مجموعة «فلسفة القرن العشرين»، إعداد داجو برجوبرت، ترجمة عثمان نوية، سلسلة الألف كتاب، القاهرة ١٩٦٣.
(١٣) إنّ جوهر الإعتراض الظواهري على ديكارت يكمن فيما يلي:
أولا ـ أنه استعن بالاله لضمان يقينية المعرفة، أي أنه استعان بما هو خارج الذات، وهكذا فهو ذاتي غير متسق. لم يبلغ «الذاتية الكاملة».
ثانياً ـ أن ديكارت سعى لإستكشاف وجود العالم الخارجي، وهو ما يعتبر شأناً ميتافيزيقياً بالنسبة للظواهري.

وبشكل عام، يعترض المثاليون الذاتيون ـ الحدسيون على الجانب العقلي في نظام

ديكارت الفلسفي، حيث استعان ديكارت بالحدس لينشيء نظاماً عقلياً، ولم يسر، حتى النهاية، في اعتبار الحدس، وسيلة وحيدة للمعرفة.

(١٤) مارڤين فاربر، م.م، ص ١٢٣ و ١٢٤
(١٥) ن.م ص ١٣٣
(١٦) مارڤين فاربر، م.م، ص ١٢٥
(١٧) ن.م، ص ١٣١
(١٨) راجع [٣، ١٢٩]
(١٩) [١، ٨ ـ المقدمة]
(٢٠) [٣، ٤٦]
(٢١) [٣، ١٠]
(٢٢) [٣، ٤٧]
(٢٣) [١، ٥٠]
(٢٤) [٣، ٧٠]
(٢٥) [٣، ٦٩]
(٢٦) [٣، ٨٦]
(٢٧) [٣، ٦٩]
(٢٨) [٣، ٦٥]
(٢٩) [٣، ١٣٨]
(٣٠) [٣، ١٢٩]
(٣١) ن. م

الفصل الخامس

حول (موقفنا الحضاري).

ها قد إمتلك الدكتور حنفي الآن (اليقين) الفلسفي والمنهج (المحكم)، وبذلك أصبح بين يديه الأداة المعرفية اليقينية: التأمُّل المنهجيّ في محتويات شعوره الشخصيّ! وبالتالي أصبح من حقه، أن يقول لنا ما يشاء عن (الظاهرة الإسلامية). أوليستْ هذه الظاهرة ظاهرة شعوريّة؟ أو ليستْ مختزنةً في شعور الدكتور حنفي؟ أوَ لم يصبح قادراً على وعي محتويات شعوره، بواسطة منهج يقيني ومحكم؟ إذن، فقد آن الأوان ليواجهنا باكتشافٍ مدهش: إن (موقفنا الحضاري) هو، في كل زمان «إسلامي» ممكن، في الماضي والحاضر والمستقبل، في اللحظة الحضارية الإسلامية الأولى مثلها اليوم وغداً، ذو أبعادٍ ثلاثةٍ لا تتغير، ولا يمكنها أن تتغير، من حيث وجودها أو دورها، هي:

أولاً: الأنا (موضوع الوعي الإسلامي = الوحي).
ثانياً: الواقع المعيش. (اللحظة المجتمعية الراهنة).
ثالثاً: الآخر.

وإن هذه الأبعاد الثلاثة، ترتبط فيا بينها، بالضرورة بعلاقتين:

أولاً: علاقة إشتراط ضروري بين الأنا والواقع المعيش.
ثانياً: علاقة تضاد ضروري بين الأنا والآخر.

وهاتان العلاقتان ترتبطان مع (موقفنا الحضاري) في قانون ثابت: فحينا نكون على وعي بهما (بهاتين العلاقتين) يزدهر (موقفنا الحضاري) وحينا نكف عن الوعي بهما، ينحطُّ (موقفنا الحضاري).

إن «الأنا الإسلامية» هي الفكر المطلق المحايث «للوعي الإسلامي»، فحينا نزل الوحي على محمد (أو كما يقول الدكتور حنفي، في مكان آخر، جامعاً بين الفكرة المطلقة الهيغلية، والشعور الهوسرلي: حينا خاطب «الشعورُ العام» (الوحي) الشعورَ الفرديَّ (محمد)[1]...)، حينا تم ذلك، حلَّ الفكر المطلق (= الوحي) في وعي المسلمين، فتشكّل، بذلك، «الوعي الإسلامي»، «الشعور الإسلامي»، أي إكتسبت «الأنا» ماهيتها، وهذه الماهية مطلقة، لأنها هي هي الفكر المطلق.

ولكن الوحي كان ينزل لأسباب ترتبط بالواقع المعيش، أي أنه كان ينزل إستجابةً لمتطلبات الواقع المعيش، وموجهاً لنظرات وسلوك المسلمين حيال هذه المتطلبات.

هذه العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جوهريّة في الإسلام، وهذا ما وعاه المسلمون القدماء/ مسلمو زمن التراث، فعملوا على استكناه الوحي إستجابةً لمتطلبات واقعهم وقضاياه المستجدة، وبالتالي كان التراث القديم مجموعة إستجابات التراثيين الذهنية للوحي في ضوء ظروف عصرهم[2]، أي أن التراث العربي الإسلامي، تشكّل كتعبير عن الوحي وعن الواقع التراثيّ في آن.

وبسبب ذلك، إزدهر موقفنا الحضاري الأوّل فكانت «السيادة على الأرض وإنتشار الفكر وحضور الأيدلوجيّة ونشأة العلوم»[3] ومن هنا، فإن مسلمي التراث، حينا التقوا بالآخر/ بالثقافات الأخرى وخاصة الثقافة اليونانية، لم يبهروا بها، ولم يضيعوا فيها، وإنما استوعبوها وفق منطق الأنا الإسلامية ومعطيات واقعهم (التراثي). إن مسلمي التراث،

قاموا أولاً، بترجمة العلوم الطبيعية، ثم قاموا، ثانياً، بترجمة العلوم النظرية. ولم يترجموا الأساطير اليونانية، لتعارضها مع منطق الوحي الإسلامي. وفوق كل ذلك، لم تدم الترجمة «اكثر من قرن هو القرن الثاني الهجري، وبدأت في أواخره وبداية الثالث حركة التأليف»(٤).

إن مسلمي التراث، إذن كانوا على وعي بعلاقة الارتباط الضروري بين الوحي والواقع.

وكانوا على وعي بعلاقة التضاد الضروري بين مضمون هذه العلاقة ومضمون الآخر.

ومن هنا، فإن الإبداع الإسلامي، في زمن التراث، كان حصيلة وعي مسلمي التراث بقانون الظاهرة الإسلامية: فلقد طوّر مسلمو التراث العلوم الرياضية والطبيعية تعبيراً عن الوحي وخدمة لمتطلبات واقعهم(٥)، وفي العلوم النظرية، إنطلق مسلمو التراث من التعبير عن مضمون الوحي بلغة وأدوات ثقافة الآخر، فلقد أسقطوا من العلوم النظرية المترجمة مضمونها وإستعاروا شكلها للتعبير عن مضمون الوحي؛ إن الفلسفة الإسلامية ليست في واقع الأمر، إلا نتاجاً «للتشكل الكاذب» بين مضمون الوحي ولغة الفلسفة اليونانية(٦) لقد نظر مسلمو التراث إلى ثقافة الآخر، باعتبارها ثقافة غازية متعارضة مع الأنا، ولم يصبحوا تبعاً لها، ولم يضيعوا فيها. ولكنهم في نفس الوقت، إستخدموا ادواتها للتعبير عن أناهم. أما مسلمو اليوم، فإنهم إما يعون موضوع شعورهم، أناهم، وتضاده مع ثقافة الآخر، وعياً يعوزه الوضوح النظري واستخدام أدوات الآخر الثقافية بالذات (دعاة التراث) أو انهم ضائعون في الآخر، متغربون عن أنفسهم، «عملاء» لثقافة الآخر الغازية.

وفي الحالة الأولى، فإن «دعاة التراث» لا يدركون متطلبات واقعهم الجديدة، ويعجزون عن التعبير عن مضمون الوحي بلغة العصر. وفي الحالة الثانية، فإنّ «دعاة التجديد» يدركون متطلبات واقعهم المعاصر، دون أن يدركوا أناهم، ومن هنا فهم يضيعون في الآخر. وعن هذين الموقفين تنشأ أزمة (موقفنا الحضاري.) ويمكن لهذه الأزمة أن تُحلّ عن طريق تكرار ما فعله مسلمو التراث،

* * *

هذا التحليل الحنفيّ ينطلق من القول بأنّ لشخصية المسلم الواقعيّ (المولود في عائلة إسلامية) جوهراً خالداً، يرثه عن طريق الجينات الوراثية! وإلاّ فما معنى القول بأنّ المسلم الواقعي، إمّا أن يكون مسلماً بالعقيدة وإما أن يكون متغرباً عن ذاته، مزدوج الشخصيّة:

إن المسلم بالميلاد، في الحقيقة، يتعلّم الإسلام بواسطة المجتمع (البيت، المسجد، المدرسة، الإعلام..) ولا يولد والوحيُ الإسلامي مركوز في داخله، محايث لوعيه. إن أي عاقل لا يمكنه أن يدّعي أن المسلم الواقعي يولد مسلماً بالعقيدة، ومع ذلك، فإنّ التحليل الحنفي يقوم على هذا الإدعاء. فإذا ما استثنينا هذا الإدعاء، واعتبرنا مثلما هو الأمر في الواقع، أن وعي الإنسان هو نتاج ثقافي مجتمعي، لا جوهر محايث، فإنّ المسلم بالميلاد يمكنه أن يرفض العقيدة الإسلامية كلياً، دون أن يكون متغرباً عن ذاته أو مزدوج الشخصيّة، مصاباً بالشيزفرانيا، فإذا كان إيمان المسلم الواقعيّ بالعقيدة الإسلامية، هو نتاج مؤثرات إجتماعية - ثقافية معيّنة لا صفة جينية وراثيّة، فإنّ مؤثرات إجتماعية - ثقافية أخرى، قد تؤدي، بالمسلم بالميلاد إلى رفض العقيدة الإسلامية. وفي هذه الحالة، يصبح الإيمان بالعقيدة الإسلاميّة أو رفضها، قبول الثيوقراطية الإسلاميّة أو رفضها، قبول الوحي الإسلامي مضموناً وحيداً للثقافة

القومية أم عدم القبول بالوحي الإسلامي، نهائياً، يصبح كلّ من هذين الموقفين المتعارضين أمراً مشروعاً، لا أفضليّة لأحدهما على الآخر، من حيث هما موقفان يعبّران عن صراع إجتماعي ـ ثقافي، بين قوى طبقيّة. وبالتالي، فإنّ لا شيء يمنع المسلم بالميلاد من أن تكون «ذاته» إسلاميّة أو غير إسلاميّة، ما دامت هذه الذات، ليست جوهراً خالداً، بل تتشكّل تبعاً للتكوين الإجتماعي الثقافيّ للمسلم الواقعي، لا يكشف رفض المسلم الواقعي للعقيدة الإسلامية إذن، عن خطأ جوهري أو عن تغرّب عن الذات أو ضياع في الآخر أو خيانة للأمة أو عمالة للآخر بل يكشف عن تكوين إجتماعي ـ ثقافي مشروع كلياً.

ولكن، حينما لا تكون الذات الإسلامية جوهريةً ينهار، للتّو، التحليل الحنفي الآنف الذكر، لأنّ هذا التحليل يقوم، أصلاً، على جوهريّة الذات الإسلامية، أي الإدعاء بأنّ الذات الإسلامية جوهر خالد (هو الوحي الإسلامي)، لا بدّ للمسلم من الوعي بارتباطه الضروريّ مع الواقع أو بتناقضه الضروريّ مع ثقافة الآخر. وحينما لا تكون الذات الإسلامية جوهريّة، لا يعود الحديث عن (موقفنا الحضاري) بإطلاق أيّ عن موقفٍ حضاريٍ واحدٍ وثابت بالنسبة لجميع المسلمين، جائزاً، لأن (موقفنا الحضاري) هو هنا موقف جوهريّ يقوم، أصلاً، على جوهرية الذات الإسلامية.

قد يقول الدكتور حنفي: ولكنني أرى، بصورة مباشرة، أن الوحي الإسلامي محايث لوعيي، إنني متيقن من هذا!.

ولكنّ المشكلة، هنا أن ما يراه الدكتور حنفي، بصورة مباشرة هو أمر خاص به، وليس معياراً للمعرفة، كما بيّنا سابقاً. وخلاصة الأمر، أن المسلم شاء الدكتور حنفي أم أبى، يكـون مسلماً أو غير مسلم، دون أن يكون في الحالة الأولى، مالكاً للحقيقة، أو في الحالة الثانية، لا واعياً أو

خائناً، وحتى لو غضضنا النظر عن كل ذلك، فإنّ التحليل الحنفي ذاته، قائم على حجج متناقضة فلسفياً، تلغي بعضها بعضاً، فهو يقول هنا، بفكر مطلق موضوعي مستقل عن الذات الواعية، ومحايث لها، ومشروط إجتماعياً، في نفس الوقت. أي أنّ التحليل الحنفي يقوم ، هنا، على حجج المثالي الموضوعي والمثالي الذاتي والمادي التاريخي، في نفس الوقت، وبكلمة على الخلطة الفلسفية التي بيّنا، فيما سبق، إستحالة إتساقها مع نفسها.

* * *

إن التحليل الحنفي، بالطبع، يمكن أن يكون إقتراحاً ذا جدوى واقعيّة بالنسبة للحركة السلفية في صراعها الأدلوجيّ مع الحركات الإجتماعية ـ السياسية الأخرى. ولكن أن يكون التحليل الحنفي كشفاً عن علاقات جوهريّة لازبة للحركات الإجتماعية ـ السياسية كلها، أي بالنسبة للأمة كلها، فهذا شأن بيّنا تهافته المبدئي.

عند الدكتور حنفي كما رأينا، قانون[٧] ثابت يحكم (موقفنا الحضاري) بالضرورة، حيث يقود الوعي بعلاقتيّ: الإرتباط الضروري بين الوحي والواقع والتضاد الضروري بين الأنا والآخر، إلى إزدهار (موقفنا الحضاري) والعكس يقود إلى العكس.

إن هاتين العلاقتين، عند الدكتور حنفي، هما اساس العلاقة بين الأصالة والمعاصرة أيضاً، وهذه العلاقة ليست فحسب العلاقة الوحيدة الصحيحة بين الأصالة والمعاصرة، بل هي أيضاً وأساساً علاقة جوهرية من حيث أنها لا تتغير تحت أيّ ظرف. إن كل حل آخر لقضية الأصالة والمعاصرة، غير هذا الحل، ليس فحسب حلاً خاطئاً وإنما يعبّر ايضاً وأساساً عند الدكتور حنفي، عن حالة لا وعي.

إن الوحي الاسلامي عند الدكتور حنفي، هو الأصالة، والواقع المعيش المعاصر هو المعاصرة، والعلاقة بينهما هي علاقة إرتباط ضروري تنفي الآخر بالضرورة.

إن مسلمي التراث، كانوا على وعي بهذه العلاقة، وعنها نشأ التراث نفسه، وإنّ الشيء الأساسي الذي نفيده من التراث، في الحاضر، هو كيفية تعامل مسلمي التراث مع قضية الأصالة والمعاصرة. وبكلمة، فليست هذه القضية، عند الدكتور حنفي، قضية الحاضر، بل هي قضية خالدة، وجدت في الماضي، وتوجد اليوم، وستوجد غداً لا من حيث مضمون طرفيها (الوحي والواقع المعاصر لكلّ جيل) بل وأيضاً من حيث شكل حلها.

إن قضية الأصالة والمعاصرة لا يمكن أن تُحلّ اليوم، إلاّ كما حُلّت في زمن التراث، أي أن الطريقة الوحيدة الممكنة لتحقيق الأصالة والمعاصرة، هي الطريقة التي إتبعها السلف الصالح.

وببساطة فإن الدكتور حنفي يطرح المسألة على هذا النحو: في كل زمن إسلامي ممكن (اي تالٍ لنزول الوحي)، توجد أمام المسلمين مهمة تحقيق الأصالة والمعاصرة، أي تحقيق علاقة الإشتراط الضروري بينهما، كضرورة لإزدهار الحضارة الاسلامية.

وعلى أساس ذلك، يحاكم الدكتور حنفي، وضع مشكلة الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي المعاصر، مقسّماً إتجاهات هذا الفكر حول المشكلة المطروحة إلى مدرستين كبيرتين هما:

- مدرسة دعاة التراث.
- مدرسة دعاة التجديد.

وبينهما تقع مدرسة التوفيق بين التراث والتجديد، وهي تنقسم إلى اتجاهين فرعيين هما:

ـ التجديد من الداخل (اي تجديد التراث من داخله) وهذا الإتجاه يصب في المدرسة الأولى: دعاة التراث.

ـ التجديد من الخارج (اي تجديد التراث إنطلاقاً من إتجاهات الثقافة المعاصرة) وهذا الإتجاه يصب في المدرسة الثانية: دعاة التجديد. إذن، فنحن في النهاية، حسب الدكتور حنفي، أمام مدرستين: دعاة التراث، ودعاة التجديد، وقد فشلتا كلتاهما، في تحقيق مشروع الأصالة والمعاصرة، أي فشلتا في أن تصلا إلى الوعي الصحيح، أي إلى وحدة الشعور مع موضوعيه المتلازمين:

ـ الوحي الإسلامي والتراث الصادر عنه (الأصالة/ الثابت)

ـ والواقع المعيش. (المعاصرة/ المتغيّر)

إن دعاة التراث يقرّون بالوحي الإسلامي والتراث الصادر عنه وهذه هي فضيلتهم الأساسية، بيد أنهم يتنكرون للواقع المعيش، أي أنهم لا يقرون بتغيّره، ولذلك فإنهم لا يقرّون بضرورة تجديد التراث. والمشكلة أنهم لا يدركون أن التراث نسبي بعكس الوحي الذي هو مطلق. وأن التراث صدر عن الوحي مشترطاً بالواقع التراثي. إن التراث، حسب الدكتور حنفي، هو تحقق الوحي في واقعٍ ماضٍ فإذا تغيّر الواقع فلا بدّ للوحي أن يتحقق من جديد في الواقع الجديد. وبدون فهم طبيعة الإسلام هذه، التي تُحدّد طبيعة الشعور الإسلاميّ. فإن هذا الشعور سيظلّ مغترباً عن ذاته، وستظل الشخصيّة الإسلامية تعاني من «فصام نكد» بين موضوعيّ شعورها، الوحي والواقع، وبالتالي فسيظل الوحي في جهة والواقع في جهة، الأصالة في جهة والمعاصرة في جهة، وهذا هو السبب في فشل المشروع السلفي حتى الآن.

أما دعاة التجديد فإنهم إذ ينطلقون من متطلبات الواقع وحاجاته وثقافته الجديدة، فإنهم يتنكرون للوحي الإسلامي كشيء مركوز في وعي المسلم، محايثٌ له. إن الوحي الإسلامي هو موضوع الشعور الإسلامي الذي يبقى بعد تعليق جميع الأحكام ولذلك فإن المسلم لا يمكن إلاّ أن يكون مسلماً أو يكون مغترباً عن شعوره، عن ذاته. ومن هنا فإن كل المذاهب الدنيوية لا بد أن تفشل في تغيير المجتمع الإسلامي، وحتى إذا وصلت هذه المذاهب إلى السلطة فإنها لن تنجح في إحداث التغيير الإجتماعي «الحقيقي»، وستظلّ سلطة قاهرة للجماهير الإسلامية لا غير. إن التغيير الإجتماعي يتم فقط في حالة وصول المسلمين إلى الوعي الصحيح، إلى وحدة الشعور، فإذا أنت أسقطت من الوعي موضوعه، يقول الدكتور حنفي، من الشعور محتواه، فلن تصل إلى وعي صحيح، إلى وحدة شعور، بل سوف تصل إلى اغتراب المسلم عن أناه. إن الوحي الإسلامي هو أنا المسلم، فإمّا أن يكون مسلماً أو يكون مغترباً عن أناه. لذلك فشل (دعاة التجديد) وسيفشلون دائماً، فالتغيير الإجتماعي بدون الوحي هو أمر خارق في رأي الدكتور حنفي.

نرجو أن يكون القارىء قد لاحظ التناقض الذي أشرنا إليه من قبل، في العرض السابق ألا وهو أن الدكتور حنفي يعارض دعاة التراث بالقول بأن هناك حاجات جديدة ومؤثرات ثقافية جديدة ظهرت في حياة المسلمين؛ فإن الواقع الإسلامي قد تغيّر، وإنه بدون الإقرار بذلك سيظل الشعور الإسلامي مغترباً عن ذاته، وبالتالي فإن «الفصام النكد» سيظل قائماً في الحياة الواقعية، بين الوحي والواقع. ولكن هذه المعارضة تتضمن القول بأن الواقع الموضوعي يفرض على الشعور ما يجب أن يشعر به،

لكي يكون «شعوراً» مثالياً، وهكذا لا يكون العالم هو ما نشعر به، بل العكس يصبح شعورنا مُحدّداً بالعالم اي يصبح مستقلاً عن وعينا به. وبالمقابل، فإن الدكتور حنفي يعارض دعاة التجديد بالقول بأن التغيير الإجتماعي بدون الوحي الإسلامي أمر مستحيل، لأن الوحي محايث للشعور الإسلامي، بشكل مسبق ونهائي، وهذه الحجة لا تؤدي غرضها إلاّ بالقول بأنّ العالم لا يمكن أن يكون إلا شعورنا به، أي أنه لا يمكن أن يوجد مستقلاً عن وعينا به، وإلاّ لكان تغيير العالم دون محتوى الشعور الثابت (الوحي الإسلامي) ممكناً. وبكلمة فإن كلاً من حجتيّ الدكتور حنفي تنسفان بعضهما بعضاً، والمشكلة أن الدكتور حنفي بحاجة إليهما معاً، فبدونهما لا يقوم المشروع الحنفي أصلاً. إن الدكتور حنفي حينما يقرّر إستحالة التغيير الإجتماعي بدون وعي الوحي فإنما يستند إلى الحجة التالية: إن العالم هو شعورنا به، أيّ أنه ليس مستقلاً ولا يمكن أن يكون مستقلاً عن وعينا به، وحين لا نعيه فإنه لا يوجد، ولمّا كان الوحي الإسلامي موضوع وعينا، محتوى شعورنا اليقيني، فإنه يغدو مستحيلاً أن نعي العالم دون أن نعيه (اي هذا المحتوى) وبدون ذلك يغدو وعينا بالعالم مختلاً، وبالتالي يظل العالم مختلاً.

وهو ـ اي الدكتور حنفي ـ حينما يقرر أن التغيير الإجتماعي مستحيل بدون وعي متطلبات الواقع الموضوعي، فإنما يقول أن العالم مستقل عن وعينا به، وهو يوجد سواء وعيناه أم لم نعه، وأن علينا أن نعرف متطلبات الواقع الفعلي لكي نستطيع أن نغيّره، وهكذا لا يعود بإمكاننا أن نحسب الوحي شرطاً ضرورياً لإحداث التغيير الإجتماعي أي أنه يمكن أن يتم هذا التغيير به أو بدونه، ولكنه لا يعود شرطاً لازماً لافكاك منه. وفي هذه الحالة، يفقد الوحي حصانته ويغدو موضع جدل، فعند هذه النقطة بالذات لا يعود الوحي يقينياً أو مطلقاً باعتباره «البناء المثالي

للعالم، بل يصبح مجرّد أطروحة أدلوجيّة ينبغي إمتحانها على أساس الواقع الفعلي. وبكلمة فإن الوحي، هنا يحكم لمعيار خارج عنه، معيار دنيوي، وليس الأمر أن يكون حكم هذا المعيار على الوحي بالرفض أو بالقبول، بل الأمر الأساسي، أن الوحي، حينما يحتاج إلى معيار خارجه، لا يعود ممثلاً للحقيقة المطلقة، فالحقيقة المطلقة لا تعود كذلك، إذا ما إحتكمت لمعيار خارجها. إن الوحي، هنا، يتساوى مع غيره من الأطروحات أمام معيار مستقل عن كل أطروحة، ولا يعود «التنكُّر له» «خطيئة» أو كفراً أو خطأ جوهرياً، بل يصبح موقفاً مشروعاً منه، سواء كان صحيحاً أو غير صحيح، فالوحي والتنكر له، هنا، موقفان متساويان من حيث الحكم على صحتها أو زيفها أي لا توجد أفضليّة لأحدهما، بذاته، على الآخر.

ماذا يبقى أمام الدكتور حنفي، إذن؟

هل يرفض الإقرار بشروط الواقع الموضوعي، لكي يحافظ على الأساس الفلسفي «المتين» للوحي الإسلامي كيقين مطلق؟ في هذه الحالة، فإن الدكتور حنفي سيغدو مجرّد متصوِّف، ومع ذلك، فإن الدكتور حنفي لن يستطيع أن يتجاوز مشكلة الأنا وحدي كما بينا في نهاية الفصل الماضي.

أم يتخلّى عن التأسيس الفلسفي للوحي الإسلامي كيقين مطلق، ليغدو في هذه الحالة إما مجرد «خطيب» من «خطباء» دعاة التراث واما أن يحتكم لمعيار الواقع الموضوعي كلياً، راضياً عن حكم الواقع الموضوعي على كل شيء، بما في ذلك، الوحي ذاته!

إشارات

(١) [٣، ١١٣]

(٢) [٥، ٣]

(٣) [١، ٥٦]

(٤) : ن. م

(٥) يعتبر الدكتور حنفي أن العلوم الرياضية في التراث العربي ـ الاسلامي، «تجد بواعثها في توجيهات الوحي، وفي تصورات الله، خاصة في التنزيه، وكذلك فإن «نظريات الضوء عند ابن الهيثم ترتبط (إلى حد ما) بتصوره العام للنور، وتعريف الله من حيث هو نور، وتصور الرياضيين للأعداد، وحساب اللامتناهي يرتبط ايضاً بتصورهم للتوحيد وبوجهٍ خاص للواحد (...) إن العلوم الرياضية عقلانية خالصة استطاعت أن تزدهر بفضل التنزيه». كذلك فإن العلوم الطبيعية هي الأخرى «مستمدة من نواة الحضارة [أي الوحي] مثل التجريب والدعوة إلى التأمل في الطبيعة، والتوجيه نحو إكتشاف العالم. فلا يمكن مثلاً رؤية جابر بن حيّان باعتباره كيميائياً فقط. إذ أن موقفه كعالم كيمياء ما هو الا جزء من موقف أعمّ وهو موقفه كمفكّر مسلم حتى في الميادين التي تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عن الأصول الأولى في الوحي». راجع [٣، ١٣٩]

(٦) يؤكد الدكتور حنفي على أن الفلسفة العربيّة الاسلامية ما هي إلاّ تعبير عن الوحي بلغة الفلسفة اليونانية على الخصوص، وهو ما يسميه (اي الدكتور حنفي) بظاهرة «التشكُّل الكاذب». إن الفلسفة العربية الإسلامية ليست، بالتحديد، إلاّ مضامين الوحي معبَّراً عنها بلغة فلسفيّة، راجع [٣، ١٤٢]. وفي سبيل إثبات هذه الفكرة، يخصص الدكتور حنفي عدة دراسات، منها: «تراثنا الفلسفي»، «الفارابي شارحاً أرسطو» و «ابن رشد شارحاً أرسطو»، انظر [٤، القسم الثالث ٨٥ إلى ١٥٧]

(٧) استعمل كلمة (قانون) هنا. بالمعنى المصطلح عليه، أي: كلما حدث (أ) يحدث (ب).

الفصل السادس

"التراث والتجديد" ـ الخطة العامة.

رأينا، فيما مضى، إلى طبيعة المنطلقات الفلسفية المنهجية للفكر الحنفي، وبيّنا عدم إنسجام هذا الفكر، والصعوبات الجمة التي يواجهها. وفي هذا الفصل سنرى إلى سيرورة الفكر الحنفي في الخطة الحنفية العامة وأدواتها لتحقيق الأصالة والمعاصرة في الحاضر من جهة، بحيث نكشف عن الصعوبات الأساسية التي تعترض هذه الخطة وأدواتها، وعن النتائج التي تفضي إليها، من جهة أخرى.

إن الدكتور حنفي، وصل كما رأينا، إلى (إكتشاف) الأبعاد الثلاثة الثابتة المكوّنة لموقف(نا) الحضاريّ، وإلى (إكتشاف) قانون العلاقات المطلق الذي يحكم هذه الأبعاد، وهو قانون الأصالة والمعاصرة، وإلى (إكتشاف) أنَّ إنكفاف عمل هذا القانون بسبب عدم الوعي به، هو المسؤول، سببياً، عن أزمة التغيير الإجتماعي في الحاضر أو أزمة موقف(نا) الحضاري الراهن.

إن النتيجة المنطقية المترتبة على هذه (الإكتشافات) هي ضرورة العمل على إعادة بناء موقف(نا) الحضاري، أي إعادة بناء وعي(نا) بمكوّنات موقف(نا) الحضاري، على أساس القانون المطلق للأصالة والمعاصرة، وهذا ما يفعله الدكتور حنفي بالضبط، في (الخطة العامة لمشروع التراث

والتجديد)[1]. إن هذا المشروع هو، بالضبط، تحقيق للقانون الحنفي للأصالة والمعاصرة، ليس إلاّ.

يقول الدكتور حنفي: «هذا هو مشروع التراث والتجديد» كله فالقسم الأول: موقفنا من التراث القديم، تأصيل للقديم وإعادة بناء له على مقتضى متطلبات العصر، والجزء الثاني: موقفنا من التراث الغربي هجوم مضاد على الحضارات الغازية وعلى رأسها الحضارة الغربية»[2].

إن القسم الأول هو تعبير عن علاقة الإشتراط الضروري بين الأنا الإسلامية (الأصالة) والواقع المعيش (المعاصرة) بينما يعبّر القسم الثاني عن علاقة التضادّ الضروري بين العلاقة الأولى والآخر.

إن الخطة الحنفية، في الواقع، مرسومة بحيث تؤدي هذا الغرض، وهو جعل القانون الحنفي للأصالة والمعاصرة واقعاً شعورياً وبالتالي واقعاً، حسب منطق الفكر الحنفي، ولذلك فإن الخطة الحنفية لا تتورّع عن ارتكاب شتّى التناقضات والأغاليط في سبيل غرضها، غير آخذةٍ بعين الإعتبار حقائق الواقع الفعلي. وليس ذلك غريباً على الفكر الحنفي، وبالتالي فليس مطروحاً، بالنسبة للدكتور حنفي، ضرورة تطابق خطته مع الواقع الفعلي، بل على العكس إن الواقع الذي لا وجود له إلا في الشعور يجب أن يتطابق مع (وحدة الشعور)، أي مع الخطة الحنفية!

تنقسم (الخطة العامة لمشروع التراث والتجديد) إلى ثلاثة أقسام هي:

- موقفنا من التراث القديم: وفي هذا القسم يتم تحليل التراث في شعور(نا) وصولاً إلى المعاني الجوهرية له، أي المعاني المحايثة لوعي(نا)، وبوصولنا إلى هذه المعاني، يمكننا إعادة بناء التراث، مرة أخرى. على أساس تجديد لغته ومادته. وفي هذه الحالة، فإن التراث

القديم الذي كان يوجه سلوك الجماهير، نحو الثبات الإجتماعي، سيغدو موجهاً لسلوكها نحو التغيير الإجتماعي. بيد أن جل ما نستفيده من هذا القسم هو التعرّف على مناهج التفسير التراثية، ايجابياتها ونقاط ضعفها، وصولاً إلى توحيد هذه المناهج، في منهج واحد يشملها كلها يقول الدكتور حنفي: «بالرغم من أن التراث أعطانا علوماً عقلية أربعة متمايزة هي الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه إلاّ أن الغاية النهائية من «التراث والتجديد» هو توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها، فالعلوم كلها تحاول فهم الوحي وتحويله إلى نظرية كما هو الحال في الكلام والفلسفة أو إلى منهج كما هو الحال في الأصول والتصوّف، ولكن الغاية النهائية هو تحويل الوحي ذاته إلى نظرية أو إلى علم أو إلى منهج وإن شئنا إلى منهاج»[٣].

- موقفنا من التراث الغربي: وفي هذا القسم يتم تحديد موقفنا من التراث الغربي وذلك بدراسته كشعور واحد، من زاوية نظر الشعور الإسلامي، أي دراسة هذا التراث كموضوع للأنا الإسلامية، ليس إلاّ. يقول الدكتور حنفي: إن «مهمة هذا القسم بيان حدود الثقافة الغربية وتحليتها بعد أن إدعت العالمية والشمول، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي، ومن محور التاريخ وردّها إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة»[٤] وبذلك لا يتحرر الوعي الإسلامي من سيطرة «العقلية الأوروبية» فحسب بل ويعلن إنتهاءها أيضاً كمرحلة ماضية، إنتهى دورها.

- نظرية التفسير: يقول الدكتور حنفي: «ويهدف هذا القسم إلى اعادة بناء الحضارتين معاً في القسمين السابقين، والبداية من جديد ابتداءً

من أصولها الأولى في الوحي أي كتبها المقدسة، فالتراث والتجديد هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي أو إعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع إلى الحضارة الإنسانية الحالية وتخليصها من الركود التاريخي القديم»[٥]

وهذا يعني أن الدكتور حنفي يسلك طريقتين: كلتاهما بالنسبة إليه سواء، إمّا أن يعيد بناء الحضارة ابتداءً من الوحي مباشرة، أي بدون القسمين السابقين، أو أنه يصل إلى هذه النتيجة، عن طريق هذين القسمين، وهذا يقود إلى أن الوصول إلى «المنهاج» ممكن بدون القسمين الأوليين. يقول الدكتور حنفي: أن «المنهاج» ما هو إلاّ «محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وتراوحها بين مناهج نصيّة أو عقلية أو واقعية أو وجدانية، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها، تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحيّة التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معانٍ تكون هي معاني النص أو التي يمكن ايضاً ادراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر [وهذا يعني أن النص والواقع شيء واحد!] وبالتالي يمكن تقنين المداخل إلى النص، ومعرفة أخطاء التفسير مسبقاً بمعرفة أخطاء المنهج، ويكون التفسير في نظريته الجديدة دعامة للتجديد، والمدافع عن شرعيته، والهادم لأية محاولات أخرى للتفسير تودّ الإبقاء على الأوضاع القائمة، والحد من حركة التغير الإجتماعي وايقاف مسيرة التاريخ. فالبحث عن المنهاج هو نهاية «التراث والتجديد» وبغيته الأولى محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة، ووصف الإنسان في الوحي في علاقاته بقواه النظرية والعملية، وفي علاقته بالآخرين، ومع الاشياء، ويكون بمثابة الأيدلوجية التي يمكنها التنظير للواقع وتطويره. وهي الحقيقة نفسها التي حاول الجميع

البحث عنها سواء في تراثنا القديم إبتداءً من الوحي أو بالجهد الإنساني الخالص في التراث الغربي. [ولم تتكشف إلاّ على يدي الدكتور حنفي!] وقد نذكر منه بعض جوانبه في القسم الأول لبيان إلى أي حد استطاعت العلوم التقليدية الإقتراب منه أو في القسم الثاني لبيان إلى أي حدّ، كان هو المطلب الذي يبحث عنه الشعور الأوروبي، وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا، وسيتم اخراجه ابتداءً من نصوص الوحي ذاتها دونما حاجة إلى تراث، ويكون هذا هو جزء الوداع »[٦].

لقد نقلنا هذا الإستشهاد الطويل، لأنه في الحقيقة يمثّل جوهر المشروع الحنفي كله، ويكشف جيّداً عن محتواه وطابعه الذي يمكن تلخيصه في النقاط الخمس التالية:

١ ـ إن « المنهاج » الذي هو النقطة النهائية في الخطة الحنفية، هو، في الواقع، النقطة الأولى فيه، ولم يكن عرض الخطة الحنفّية كلها يهدف إلى الوصول إليها، وإنما الخطة ذاتها وضعت على أساس نتيجتها.

٢ ـ وبالتالي، فإن الدراسة الحنفية لكل من التراث « القديم » والتراث الغربي، كانت تعرف نتائجها مسبقاً، بل أن هذه الدراسة لم تكن تهدف إلاّ لمعرفة إلى أيّ حدّ كان « المنهاج » مطلباً لها. إن الدكتور حنفي إكتشف « المنهاج » في مقتبل حياته الفلسفية، وكان بحثه في كل من التراث « القديم » والتراث الغربي، بحثاً عن هذا « المنهاج » فيهما؛ إلى أي حد إستطاعتا أن تصلا أو تقتربا منه، والدكتور حنفي، أوضح لنا، عن طريق خطته جميع المحاولات للوصول إلى « المنهاج » أو الحقيقة المطلقة اليقينية، وقصور هذه المحاولات.

٣ ـ وهكذا، يقول الدكتور حنفي لنا: هذه هي محاولات البشرية للوصول إلى الحقيقة المطلقة، وصولاً يقينياً، دون أن تصل، وها أنذا أصل. والواقع أنني وصلتُ إليها منذ قديم، دون هذه العجقة كلها، وبضربة واحدة، فقد حدستها منذ بداية حياتي الفلسفية!

٤ ـ إن المشروع الحنفي كله، ينحل في الواقع إلى ما يلي:

أ ـ إنَّ التغيير الإجتماعي غير ممكن، بدون الوحي، وبدقة حنفية، بدون وعي الوحي، وعياً يقينياً، بدون وحدة الشعور مع موضوعه (الوحي).

ب ـ إن الدكتور حنفي يملك هو وحده، منهجاً محكماً ويقينياً في تفسير هذا الوحي، (وهذا المنهج هو المنهج الشعوري الإجتماعي) وبالمناسبة، فإن هذا الإدعاء، هو نفسه، إدعاء جميع السلفيين.

٥ ـ إن المشروع الحنفي، يصل إلى الحقيقة، بتركيب المضمون الإسلامي (الوحي) على الأسلوب الغربي (ظواهرية هوسرل) ولكن في الوقت نفسه فإنَّ هذا التركيب هو ما رآه الدكتور حنفي مباشرة، هو الحدس الذي «حدث» له ـ من زمان ـ، دون التراثين معاً، العربي الإسلامي أو الغربي.

ملحق:

المشروع الحنفي للأصالة والمعاصرة: موجز عام.

ـ ١ ـ

تعليق الأحكام (هوسرل).

ـ ٢ ـ

الوحي الإسلامي: محايث للوعي/ نقطة يقين مطلق. (حنفي الهوسرلي).

ـ ٣ ـ

الوحي هو الفكر المطلق/ الوحي مستقلّ عن التاريخ وله مساره في التاريخ. (حنفي الهيغلي).

ـ ٤ ـ

الوحي هو مخاطبة من الشعور العام/ المطلق إلى الشعور الخاص النسبي ـ (حنفي الهيغلي الهوسرليّ).

ـ ٥ ـ

اليهوديّة والمسيحية تمظُهر نسبي للوحي (حنفي الهيغليّ)

ـ ٦ ـ

الوحي الإسلامي تمظهُر مطلق للوحي. (حنفي الهيغلي)

ـ ٧ ـ

التراث العربي الإسلامي هو الوحي في تمظهره في الفكر الإنساني، مشترطاً بالمرحلة التاريخية الإجتماعية. (حنفي الهيغلي الماركسي).

ـ ٨ ـ

التراث العربي الإسلامي هو نتاج وحدة الشعور الإسلامي بين موضوع العقل (الوحي + صورة الواقع) والوعي المركّز عليه. (حنفي الهوسرليّ الماركسي).

- ٩ -

التراث العربي - الإسلامي، سواء كان تمظهراً للوحي المطلق في الفكر الإنساني أم كان ناجماً عن وحدة الشعور، مشروط بالزمان الإجتماعي التاريخي للتراث (حنفي الهيغلي الموسرلي الماركسي).

- ١٠ -

ولكن التراث مع ذلك هو تمظهر الوحي ووحدة الشعور معاً باعتبار العلاقة بينهما علاقة شعور مطلق بشعور نسبي: الوحي نتاج وحدة شعور الله، والتراث نتائج وحدة الشعور الإسلامي، وهذه العلاقة مشترطة بالزمان الإجتماعي التاريخي لحدوث العلاقة. وكل هذه الخلطة تمثّل: ذاتية الإسلام كدين ودنيا، مثلما تمثل جدلية الأصالة (الوحي) والمعاصرة (الواقع القائم).

- ١١ -

التراث العربي الإسلامي، مع ذلك، كان تعبيراً عن الوحي، العلوم الإسلامية الأربعة [أصول الدين، الفلسفة، الفقه، التصوّف] والعلوم الأخرى بعامة [العلوم الرياضية والطبيعية] كان الوحي محورها وكانت تعبيراً عنه.

- ١٢ -

التراث الغربي يتمحور حول الوحي ما قبل المطلق، ولكن كتراكم طردي له، في عملية مشترطة بالزمان الإجتماعي - التاريخي الأوروبي الخاص.

- ١٣ -

الإلحاد، الشك، النسبية، صراع المادية والمثالية الخ، هي قضايا خاصة بالوعي الأوروبي وناجمة عن البيئة الأوروبية أي أنها ليست هي في ذاتها قضايا فكرية عامة.

- ١٤ -

تاريخ الفلسفة الأوروبية هو تاريخ المثالية الفلسفية فحسب، فلا تدخل المادية في اطار الفلسفة. (هوسرل). (حسن حنفي يعتبر الماركسية إتجاها اجتماعياً عملياً لا فلسفة).

- ١٥ -

ظهر الشعور الأوروبي في الفلسفة، في مسيرتها التي تخبطت بالأخطاء، نحو هدفها ألاوحد: الذاتية الكاملة التي إفتتح دربها ديكارت وتحققت على يد هوسرل. (هوسرل).

- ١٦ -

الشعور الأوروبي انتهى عند هوسرل، ولم يعد لديه ما يقدّمه، والآن جاء دور الشعور الإسلامي (حنفي الهوسرلي).

- ١٧ -

الأزمة الراهنة في بلادنا هي أزمة ثقافية بالدرجة الأولى، ناجمة عن العجز عن تحقيق الأصالة والمعاصرة، مشكلتنا إذن، هي مشكلة الأصالة والمعاصرة.

- ١٨ -

مشكلة الأصالة والمعاصرة ناجمة عن موقفين:

الأول: موقف (دعاة التراث) الذي لا يقرّون بتغيّر الزمان الإجتماعي - التاريخي ووجود واقع أجتماعي - إقتصادي جديد. (معارضة دعاة التراث بماركس).

والثاني: موقف (دعاة التجديد) الذين لا يقرون باولوية الوحي على التاريخ، وبأن الوحي مركوز في الشعور الإسلامي. (معارضة دعاة التجديد بهوسرل وهيغل).

- ١٩ -

عن هذين الموقفين:

١ ـ الإغتراب عن الواقع القائم (دعاة التراث).

٢ ـ الإغتراب عن الوحي الإسلامي (دعاة التجديد).

ينشأ الإغتراب الكلي عن الأنا، أي اغتراب الشعور الإسلامي عن موضوعه (الوحي + صورة الواقع) وهكذا تنشأ أزدواجية الشخصية الإسلامية (الانفصام بين الوعي ومحتوياته) وتنشأ حالة العجز عن التغيير الإجتماعي.

- ٢٠ -

المفتاح الوحيد لحل الأزمة الراهنة هو: التوحيد بين الوعي ومحتوياته (الوحي + صورة الواقع) ويتم ذلك بالوعي بموضوعيّ الوعي معاً وضرورة الجدل بينهما، وبينهما وبين الوعي تحقيقاً لوحدة الشعور الإسلامي.

- ٢١ -

ومن أجل ذلك لا بد أن يتم ما يلي:

أولاً: نقد التراث وإعادة بنائه على أساس من:

١ ـ الوحي كنقطة يقين.

٢ ـ الشروط الإجتماعية ـ التاريخية ـ الثقافية الجديدة، وبذلك يتم «تجديد التراث» أي جعله متلائماً مع الوحي ومع متطلبات الواقع، وتجديد التراث يتم بواسطة:

(١) التجديد اللغوي (التشكُّل الكاذب) بين مضامين الوحي واللغة الفلسفية الثقافية-المعاصرة.

(٢) النظر في التراث بواسطة المنهج الظواهري.

(٣) الإعتراف بتغير البيئة/ الإعتراف بالعصر وإعادة بناء (العلوم التراثية) وفق ما سبق.

ثانياً: دراسة التراث الغربي كموضوع من زاوية الشعور الإسلامي، توطئة لنقض التراث الغربي وإكتشاف بينيته وتحليته وافلاسه التاريخي وبالتالي تحجيمه واحتوائه.

ثالثا: الوصول إلى نظرية في التفسير تكون منطقاً للوحي، وذلك بالتعامل مباشرة مع موضوع العقل المطلق [الوحي] في ضوء الأسئلة التي يطرحها موضوع العقل النسبي (صورة الواقع). وبذلك نصل إلى المنهاج الإسلامي اليقيني.

ـ ٢٢ ـ

هذا المنهاج الإسلامي يمثل الأدلوجية الثورية للشعوب الإسلامية، وهي الأدلوجة الوحيدة اليقينية والصحيحة والقادرة على إنجاز التغيير الإجتماعي المثالي.

ـ ٢٣ ـ

الأدلوجة الثورية الإسلامية لا بد لها لكي تتحقق في الواقع من أن تصير وعياً عاماً [اي أن يصير ما يراه حسن حنفي بصورة مباشرة وعياً عاماً] وأن تتمثل في حركة جاهيرية وحزب ثوري.

ـ ٢٤ ـ

هذه الأدلوجة تعبر عن ذاتية الإسلام المطلقة كما تبتديء القرن العشرين، وهي، في نفس الوقت، أدلوجة ثورية للعالم الثالث وللعالم بأسره، وهي تمثل ادلوجة ثالثة يقينية قادرة على إنقاذ العالم من آلامه

ومن عجز الأدلوجات الوضعية عن تحقيق السعادة للإنسان. وهذا الهدف يمثّل مسؤولية تاريخية ملقاة على عاتق الشعوب الإسلامية وشعوب العالم الثالث الذي يجب أن تبدأ مسيرة شعورة وحضارته من جديد، بعد انتهاء شعور وعي وحضارة أوروبا.

وبكلمة، فإن المشروع الحنفي يتلخّص في دعوة وأمل: إنه «إلى القرآن الكريم»[٧] و «المستقبل لهذا الدين»[٩].

إشارات

(١) إن الدكتور حنفي يستخدم كلاً من (الأصالة والمعاصرة) و (التراث والتجديد) بنفس المعنى، وهو بذلك لا يحدد معنى كل من الأصالة والمعاصرة، على النحو الذي ينسجم مع فكره، فحسب، بل ويرمي من وراء ذلك الى خلق وهم التماثل بين كل معنى للأصالة والمعاصرة (انظر الفصل الثاني من هذه الرسالة) وبين المعنى الذي يقترحه هو.

(٢) [٣، ١٣ – الهامش]

(٣) [٣، ١٤٦]

(٤) [٣، ١٥٣]

(٥) [٣، ١٥٧]

(٦) [٣، ١٥٧]

(٧) عنوان مؤلف للشيخ محمود شلتوت.

(٨) عنوان مؤلف لسيد قطب.

البَابُ الثَالِثُ

التُراث/الغَرب/الثَورة

الفصل السابع

في نقض منطق تجديد التراث.

(١)

يُطلق الدكتور حنفي على (التراث العربي ـ الإسلامي) تسمية «التراث» حيناً أو «التراث القديم» حيناً آخر.

إن التسمية الحنفية هذه، لا تأتي عفواً، وإنما تدلّل، في الواقع، على الرؤية الحنفيّة للتراث العربي ـ الإسلامي، وتخدم مقاصدها.

فهذه التسمية: (التراث أو التراث القديم)، في إغفالها هـويّـة هـذا التراث الموضوعيّة، تؤكد على الرؤية الحنفيّة القائلة بأنّ التراث ليس موضوعاً مستقلاً عنّا، نجده ونبحثه في الآثار التراثية، بل هو، بالضبط «موروث نفسي» نرثه، لذلك فإنّ الوجود الحقيقي للتراث هو وجوده في شعورنا، «إنّ التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير (...) وما زال التراث القديم بأفكاره وتصوّراته ومثله موجهاً لسلوك الجماهير...»[١] إن التراث هو التراث بالنسبة لنا (وفي النهاية بالنسبة للدكتور حنفي وحده، كما رأينا) وليس التراث العربي الإسلامي. أي المتّصف بهوية تحدده خارج ذواتنا.

وهـذه التسميـة، في عـدم تحديـدهـا للتراث: (التراث) أو في وصفها المبهم: (التراث القديم)، تنفي عن التراث تاريخيّته، أي تنفي عنه أنه نتاج مجتمعي تاريخي معيَّن ومحدّد بتاريخيته. إن صفة «القديم» هي صفة لا تاريخية، ليس فقط لأنها صفة عائمة ومبهمة، ولكن أساساً، لأنها لا تشير إلى تعيُّن تاريخي بل إلى تعيُّن زمني. إن «الظاهرة الإسلامية»، عند الدكتور حنفي، لها زمان واحد. هو زمان خطيّ، وفيما يشير الدكتور حنفي إلى الماضي، فإنما يشير إلى نقطة على هذه الخط، أي أن القديم، لا يعدو كونه النقطة (١) بالنسبة للنقطة (٢) على الخط الزمني، وبالتاليفإن (٢) لا تفترق عن (١) نوعياً، بل كمياً، إن (٢) هي النقطة التي تتلو النقطة (١). وهذا هو بالضبط معنى الإختلاف بين (القديم) و (الجديد) عند الدكتور حنفي. إن القديم هو نقطة على خط الزمن الاسلامي، كان فيه هذا الزمن مزدهراً، والجديد هو نقطة تالية على خط الزمن الاسلامي، هو فيه، زمن متدهّور.

صحيح أن الدكتور حنفي، تعبيراً عن عدم إنسجام فكره ككل يقر، كما رأينا، بأن متطلبات وملابسات الواقع الإسلامي الراهن هي غير متطلبات وملابسات الواقع التراثي، إلاّ أن هذا لا يعني أن الدكتور حنفي يقرّ بأن الواقع الحاضر هو غير الواقع الماضي، أي أنّ الواقع الأول يمثّل بنية مجتمعيّة تاريخية مختلفة نوعياً عن البنية المجتمعية التاريخية التراثية، بل هو، على العكس، يؤكد وجود تماثل جوهري بين البنيتين، بل يؤكد إنهما كليهما بنية واحدة، وبدقة، ظاهرة واحدة، ليس الاختلاف بين ماضيها وحاضرها سوى إختلاف عرضي داخل الظاهرة الواحدة، إختلاف في شعور(نا) بهذا الظاهرة التي تعيش في هذا الشعور، إن هذا الإختلاف العرضي بين الماضي والحاضر عائد إلى عدم وعيـ(نا) في هذه اللحظة التي هي الحاضر بالقانون الحنفي للأصالة والمعاصرة،

الذي هو، في رأي الدكتور حنفي، قانون الظاهرة الإسلامية، في كل لحظة من لحظاتها، في الماضي والحاضر والمستقبل.

إن التسمية الحنفيّة، في مستوى آخر، في إغفالها هويّة التراث الذي تسمّيه، تعبّر عن موقف يظهر ويخفى في النص الحنفي، بين حين وآخر، ولكنّ منطق الفكر الحنفي، يقود إليه، ألا وهو أن التحليل الحنفي للتراث، والقانون الحنفي للاشتراط بين الوحي الاسلامي والواقع المعيش، ليس خاصًا بالشعوب العربيّة والإسلامية، بل هو تحليل عام، وقانون عام. وليست قضية التراث والتجديد هي «قضية البلاد النامية»[٢] كما يخبرنا النص الحنفي مباشرة، بل هي أيضاً قضية الإنسانية جمعاء، كما يقود إلى ذلك، منطق الفكر الحنفي. فما دام الوحي الإسلامي هو الوحي، وما دام الوحي هو الفكر المطلق اليقيني، وكل فكر آخر، هو فكر نسبي،، وما دام العالم هو الفكر، فإن تحويل الوحي إلى «علم إنساني شامل» الى «ايدلوجية ثورية شاملة» لا يمكن أن يكون خاصاً بالشعوب العربية الإسلامية، فقط بل إنه، على وجه التحديد، مسؤولية هذه الشعوب ازاء العالم.

ليس التراث العربي الإسلامي، إذن تراثاً عربياً إسلامياً خاصاً بالشعوب العربية الإسلامية، بل هو التراث الوحيد الذي يمكن أن يكون نموذجاً للحاضر، للبشرية كلها، لأنه، هو بالذات، تعبير عن الوحي، من حيث مضمونه، من جهة، ومن حيث أنه نتاج القانون المطلق للأصالة والمعاصرة، من جهة أخرى.

(٢)

إنطلقنا من بحث قضية التسمية الحنفية للتراث، فيما سبق، إلى تحديد بعض سمات الرؤية الحنفية للتراث، ومنها أنَّ الدكتور حنفي يرى أن التراث هو «موروث نفسي»، وهو مخزون نفسي حي عند الجماهير، وبكلمة، فهو محايث لشعور(نا)، وبالتالي فهو موجّه لسلوك(نا) في الحاضر الرّاهن، إذ (نا) نفكر ونسلك ونواجه جميع القضايا في الحاضر على أساس تراث الماضي، أي أن تراث الماضي، كما يرى الدكتور حنفي، مسؤول عن حاضرنا الراهن.

يقول الدكتور حنفي: «... ما زلنا نعيش التصور الثنائي للعالم كما ورثناه عن الكندي وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتدبير للنفس، ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية. كما أننا نسلك طبقاً للتصور الهرمي للعالم الذي ورثناه من الفارابي خاصة في تصوّر مجتمعنا ومؤسساته التي يقوم كل منها على الرئيس الذي هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمعبود... الخ»[٣].

إنَّ عدداً لا يُحصى من الأمثلة، يضربها الدكتور حنفي للتدليل على أن «التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم»[٤] الأمر الذي يصل به إلى الاستنتاج بأن «الحديث عن القديم يمكّن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم وفكّ رموزه، وحل طلاسمه، أمكن رؤية العصر»[٥] الماضي هو الحاضر، عند الدكتور حنفي، والحاضر هو الماضي.

إننا نذكر القارىء، بأنّ زعم الدكتور حنفي عن محايثه التراث لوعي الجماهير الإسلامية، وأن هذا الوعي هو المسؤول عن الواقع، هو زعم يحقق الدكتور حنفي في ايجاد سند يقيني له، كما رأينا في الفصل الثاني. ولكن الأمر بحاجة إلى مناقشة أوسع.

إن الزعم بأن الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر، لا يقود إلى عدم إمكان معرفة الحاضر أو «رؤية العصر»، فقط ولكنه يقود إلى عدم إمكان «التوغل في القديم» أي معرفة التراث، أيضاً. كيف؟

إن الفكر السائد فعلاً في الحاضر الراهن، هو فكر الطبقة المسيطرة فيه، أي فكر البورجوازية الكولينالية (المرتبطة بمركز امبريالي)، وهي البورجوازية المسيطرة في معظم البلدان العربية. صحيح، أن هذا الفكر يستخدم في تضليله الأدلوجي للجماهير الشعبية. جزءاً من الفكر السائد في الماضي كستار له، ولكن يظل هذا الفكر (فكر الحاضر) هو بالضبط فكر الحاضر المعبِّر عن مصالح البورجوازية الكولينالية لا فكر الماضي في الحاضر، إن فكر الماضي لا يحدد طابع فكر البورجوازية الكولينالية، بل على العكس، فإن هذا الفكر الاخير يحدّد طابع فكر الماضي الذي يستخدمه كأداة أدلوجية، أي مجموعة القيم السلبية التي مثَّل الدكتور حنفي بها. وهكذا فإن القول، بأن الفكر السائد في الحاضر هو فكر الماضي يحجب النظر عن حقيقة الفكر السائد في الحاضر من حيث هو فكر البورجوازية الكولينالية، وهذا القول يتماثل مع إدعاء هذا الفكر الأدلوجي، أي أنه يقدِّم التراث كستار لهذا الفكر، كخادم له. وخلاصة الأمر أن الزعم اياه، واعياً أو غير واعٍ، يضلِّل الباحث ويحجب عنه إمكان معرفة الحاضر، ويقدم خدمة أدلوجية للطبقة السائدة فيه. وبكلمة، فإن هذا الزعم يحمِّل التراث «جريمة الحاضر»، إذا صحّ القول، ويبرّىء، بالمقابل، المجرم الحقيقي!

من جهة أخرى فإن الزعم إياه، كما يجرّد الحاضر من خصوصيته كحاضر، وبالتالي يمنع رؤيته، فإنه يجرّد الماضي من خصوصيته ويمنع رؤيته أيضاً. إن الزعم إياه إذ يجعل فكر الماضي جوهراً يجرّد هذا الفكر من واقعه التاريخي الخاص به. لأن القول بأنّ الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر يعني أن الحاضر هو كالماضي وبالتالي يحجب خصوصية الماضي من حيث هو بنية تاريخية معيّنة، أنتجت التراث، ولا يمكن فهم هذا التراث إلاّ في إطارها. ولكن الزعم الحنفي، يجعل من التراث جوهراً محايثاً للوعي لا نتاجاً إجتماعياً تاريخياً. صحيح أن الدكتور حنفي يشير، في غير موقع، إلى ملابسات ومتطلبات الواقع التراثي كطرف في إنتاج التراث ولكن هذه الملابسات والمتطلبات، ليست في الفكر الحنفي، إلاّ مثيرات يستجيب لها الجوهر، والإستجابة نفسها لا يفرضها الواقع وإنما هي قانون الجوهر (القانون الحنفي للأصالة والمعاصرة).

إن التعامل مع التراث بما هو جوهر يحجب عن نظر الباحث حقيقته الفعلية كنتاج للصراع الطبقي في بنية مجتمعية تاريخية معينة، هي المجتمع العربي ـ الاسلامي في العصر الوسيط، وهو يؤدي بدوره إلى أن يحجب عن نظر الباحث كل إمكانية لرؤية علمية للتراث، ناهيك، عن الإيغال فيه! إن الدكتور حنفي، في إعتقاده بأن التراث جوهر، يؤكد من خلال بحثه في التراث، إعتقاده هو ليس الاّ، بأنّ التراث جوهر، ولا ينتج معرفة (حقيقية) بهذا التراث، لأنه منذ البداية، يتجاهل حقيقته الفعلية، وبالتالي تغدو دراسة الدكتور حنفي للتراث لا موضوع دراسة بل دراسة موضوع»[٦] على حدّ تعبير الدكتور حنفي، في توصيفه لدراسات المستشرقين للتراث العربي ـ الإسلامي.

(٣)

إن التنكّر الحنفي لموضوعية التراث، أيّ تنكّره لكون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية هي بنية المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرّد ظاهرة شعورية، يقود، عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، باقامته جداراً من الوهم بين الحاضر وبينه.

إن الادعاء الحنفي بأن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود، منطقياً، إلى نتيجة مفادها، أن معرفة التراث، بله معرفته معرفة صحيحة هي أمر مستحيل بالأدوات العلمية، وهي بالمقابل، ممكنة فقط، عن طريق اداة وحيدة هي حدس الشعور الذاتي. إن التراث، حسب رأى الدكتور حنفي، لا وجود يقينياً له خارج ذات الباحث إذن، فإن الباحث غير قادر على معرفة التراث معرفة يقينية، إذا بحث فيه خارج ذاته، اي أن معرفة التراث معرفة يقينية هي، بالضبط، معرفة الذات معرفة يقينية. هنا، يتكشف لنا أساس النقد الحنفي للإتجاهات العلمية في «الدراسات الإسلامية» إن باحثي هذه الإتجاهات، من المسلمين، يذهبون، عن طريق المناهج العلمية، إلى خارج ذواتهم، وبالتالي يستحيل عليهم، معرفة التراث، وإن خروجهم هذا، في البحث عن التراث خارج ذواتهم هو المسؤول عن جميع أخطائهم. أما باحثو المناهج العلمية، من غير المسلمين، أي المستشرقون بعامة (وهذا ينطبق على المسيحيين العرب، أيضاً) فهم غير قادرين أصلاً على معرفة التراث، لأن هذا التراث غير موجود في شعورهم، في ذواتهم، أصلاً، ولما كانت معرفة التراث خارج الذات غير ممكنة، ولما كان هذا التراث غير محايث لشعور غير المسلمين طبعاً، فإن معرفة التراث، غير ممكنة إلا للمسلمين فقط!

هكذا ينكشف النقد الحنفي للإستشراق، على أنه نقد غير علمي وغير قادر على إستكشاف التشويهات الفعليسة التي ألحقهـا المستشرقـون الإستعماريون العنصريون بالتراث العربي الإسلامي بواسطة نقد من ذات النوع.

إن التنكر لموضوعية التراث يؤدي، فعلياً، الى الغاء إمكانية معرفته، طراً، لأن معرفة الانفعالات الشخصية للأنا وحدي ليست معرفة، حيث كل معرفة هي معرفة تقوم على معايير بين ذاتية.

فلأنَّ، أولاً، إعتبار التراث محايثاً لشعور الأنا وحدي، يلغي، من الأساس، هذا التراث، أي يعدمه من حيث هو تراث إلاّ بالنسبة لوعي الأنا ـ وحدي فقط،

ولأنَّ، ثانياً، معرفة التراث معرفة علمية، أي معرفة فعلية، أمر غير ممكن إلاّ بالإعتراف بموضوعية التراث، بإستقلاله عنّا، وعن كل وعي، والإعتراف ـ بالتالي بموضوعية الأدوات المعرفية المستخدمة في دراسته،

إذن، فإننا لا نستطيع معرفة التراث إلاّ بالإعتراف بأن هذا التراث موضوع خارج ذواتنا، قابل للدراسة بواسطة أدوات بين ـ ذاتية. إن هذا الإعتراف، بالطبع، لا يعني بأن هذا التراث لا يعنينا، بل على العكس فإن هذا الإعتراف، الذي بدونه لا يمكننا معرفة التراث، ضروري، لأن هذا التراث يعنينا، بالضبط. إنّ إلغاء إمكان معرفة التراث، عن طريق القول بذاتية هذا التراث وذاتية معرفته، هو الموقف غير المعني بالتراث، وغير المسؤول «مسؤولية قومية وحضارية حياله»، لأنه يلغي التراث من الأساس، ويحجب إمكانية معرفته، وبالتالي فهو ـ أي هذا الموقف ـ لا يكرّس القطيعة بين الحاضر وتراث الماضي القومي، فحسب، بل ويتخذ ـ بعكس تبجحه ـ من هذا التراث، موقفاً عدمياً.

(٤)

إن هذا الموقف الغيبي ـ العدمي من التراث العربي الإسلامي، هو الأساس في منطق «تجديد التراث»، في المشروع الحنفي، من حيث هو أصلاً، تجديد للتراث، أولاً ومن حيث هو وسائل هذا التجديد، ثانياً.

إن الدكتور حنفي، يقدم، من أجل ضرورة تجديد التراث، الحجة التالية: ما دام «التراث [حياً] يفعل في الناس ويوجه سلوكهم، يكون تجديد التراث إذن [وصفا] لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغيير الإجتماعي»(٧) اي ما دام التراث هو المسؤول عن الثبات الإجتماعي، يصبح التغيير الإجتماعي غير ممكن إلاّ بتجديد التراث في وعي الجماهير، بحيث يوجه هذه الجماهير، نحو التغيير الإجتماعي.

إن هذه الحجة تقوم على إدعاءين هما من أساسيات الفكر الحنفي، أولهما أن الوعي هو الذي يقرر الواقع الموضوعي، وثانيهما أن التراث محايث لوعي الجماهير الإسلامية، وهكذا فإن تجديد التراث هو تغيير لوعي الناس، وبالتالي تغيير للواقع... ولقد سبق لنا أن بيّنا زيف هذه الدّعاوي سابقاً، ومع ذلك، فإننا سنعالج موضوعة «تجديد التراث» على حدة، لنكشف عن أن منطق «تجديد التراث»، هو بحد ذاته، تعبير عن الموقف العدمي حيال التراث.

إن تجديد التراث الحنفي هو، كما أشرنا سابقاً، تحليل لهذا التراث في الشعور، بحيث يتم الوصول إلى معاني التراث، صورته، بناءاته النظرية، وفي هذا الشق يتم إسقاط مادة التراث، قضاياه، واقعه منه، ليتم في الشق الثاني إعطاء هذه المعاني لغة جديدة وقضايا جديدة من واقعنا المعاصر.

إن منطق التجديد هذا يقود إلى موقف عدمي من التراث، لأنه

بتجريده التراث من مادته، أي قضاياه ولغته، إنما يجرّده من ذاته أي يلغيه، لأن التراث ما هو الاّ قضاياه ولغته، لأنها بالضبط، تحددان طابعه، تميزه، خصوصيّته، فالفكر يتحدّد بقضاياه ولا يكون بدونها، وطالما أن هذه القضايا مشروطة تاريخياً، وهو ما يقرّ به الدكتور حنفي ذاته ـ فإن طرح هذه القضايا وبحثها، الذي هو الفكر، بما في ذلك معايير هذا الفكر، مشروط هو ايضاً، تاريخياً.

إن هذا الشكل المحدّد من طرح القضايا وبحثها وشكل معالجتها ولغتها (الذي لا ينفصم احد ها عن الآخر)، والذي انتجه مجتمع محدد، في مرحلة تاريخية محدّدة، هو التراث، وإلغاء هذا الشكل المحدّد، هو إلغاء للتراث، من حيث الأساس.

(٥)

ان المعاني الجوهرية، إن الفكر الجوهري، الذي لا يتحدد بقضاياه، لا وجود له، إلاّ من حيث هو غيب. في حين أن النظر الغيبي، في تصوّره للفكر، على أنه جوهر مفارق، يعجز عن أن يستكشف الفكر بما هو محدد بقضاياه المحددة بدورها ببنية إجتماعية تاريخية معينة، وبالتالي فإنه يعجز عن إستكشاف كل فكر، إستكشافاً علمياً. إن النظر الغيبي يعجز، أصلاً، عن إستكشاف الصلة الفعلية التي تربط الواقع بالفكر، من حيث أنه يعطي الأولوية للفكر على الواقع.

وهكذا فإن الدكتور حنفي المثالي الذاتي حينما يقدم تنازلاً للمادية

التاريخية باقراره بأن «العلوم التقليدية نشأت في واقع معيّن له ظروفه وملابساته، وثقافته أدت إلى نوع معيّن من المادة العلمية التي تعكس تماماً المشاكل التي تعرضها هذه الظروف والملابسات»[٨] فإنه لا يكشف فقط، عن تناقض فكري، كما بيّنا في الفصل الرابع، ولكنه يستخدم هذا التنازل بغرض مناقض لفحواه (أي مناقض إلى ما يقود إليه بالضرورة هذا التنازل) كاشفاً عن عدم إستبصاره، أي عدم فهمه للتنازل الذي أقدم عليه. فإذا كان التراث قد نشأ «من واقع الحضارة القديمة، وعلى مستواها الثقافي وفي واقعها التاريخي، وهذا الواقع حدد «بناء كل علم [تراثي]، ماهيته ومناهجه، ونتائجه، ولغته»[٩] كما يقول الدكتور حنفي نفسه، فإن هذا يعني، كما هو واضح جداً، أن أبنية التراث ومادته معاً نسبيان، تاريخيان، يتغيّران. إذن، كيف يواجهنا الدكتور حنفي، على مبعدة من هذا الكلام، بأنّ «العلم بناء عقلي قد يعرض في مادة معينة أو غيرها في حين أن المادة تعطيها البنية الثقافية في الزمان والمكان. البناء لا يتغير ولكن المادة تتغير!»[١٠] هذا أمر خارق حقاً!

إن موضوعة الدكتور حنفي الأولى تعيّن البناء النظري تاريخياً، أي تقرر نسبيته، بينما موضوعته الثانية تقول بأنّ البناء النظري لا يتعيّن تاريخياً، وانه مطلق!

وعلى العموم، فإن موضوعة الدكتور حنفي الأولى، اي اقراره بتاريخيّه التراث

١ ـ تتناقض كلياً مع منطق تجديد التراث، كما بينا في الفقرة (٤).

٢ ـ تتناقض كلياً مع الأطروحة الحنفيّة القائلة بأنّ التراث صادر عن الوحي (ويبدو أن الدكتور حنفي غير مدرك إلى مأزق هذا التناقض بين كون التراث صادراً عن الوحي وصادراً عن المجتمع، وفي نفس الوقت. إن هذا التناقض يقود إلى القول بأن الوحي

ذاته ليس مطلقاً، إذ أنّ القول بأنّ التراث صادر عن الوحي في شروط معينة يعني أن صدور الوحي في هذا الشكل أو ذاك مشروط بما هو خارج الوحي، وبالتالي فإن الوحي نفسه مشروط بما هو خارجه، وهكذا لا يعود الوحي ذاته مطلقاً، إذ كيف يكون المطلق مشروطاً بغيره؟»

٣ ـ تتناقض كلياً مع الأطروحة الحنفية عن أن التراث محايث للوعي الإسلامي، فما يكون محايثاً للوعي حسب منطق المحايثة ـ هو المعاني الجوهرية لا الفكر المعيّن بشروط إجتماعية تاريخية.

٤ ـ تتناقض كلياً مع القول بأنّ دراسة التراث هي تحليل للشعور، فإن الإقرار بتاريخية التراث وتعيّنه الموضوعي يفضي الى القول باستقلال التراث عنا، وإلى أن دراسته غير ممكنة إلاّ بالمناهج العلمية تحديداً.

٥ ـ تتناقض كلياً مع القول بأن الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر، فإن الاقرار بأن فكر الماضي هو نتاج واقع تاريخي هو غير الواقع التاريخي الحاضر يعني أنَّ الفكر السائد في الماضي هو غير الفكر السائد في الحاضر. وعلى ذلك فإنّ استخدام الدكتور حنفي لموضوعة تاريخية التراث كحجة من أجل تجديده التراث، هي حجة تقود الى عكس ما يريد، بالضبط.

إن الدكتور حنفي يقول بأن التراث نتاج واقع تاريخي معين هو غير الواقع التاريخي الراهن، لذلك، يجب تجديد التراث، ليكون ملائماً للواقع الحاضر. ولكن هذه الحجة بالذات، هي حجة تمنع تجديد التراث.

إن الدكتور حنفي حينما يستخدم هذه الحجة، فإنه مضطر بالضرورة، لأن يقول بلسان أحد ممثليها في الفكر العربي المعاصر، ما يلي: «إن مثل

هذا التفكير [يقصد تجديد التراث] يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معاً. وذلك بسببين متداخلين اولهما، أن مشكلات الأقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر إختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة، وثانيهما، أن «المعايير» التي كانوا قد «إحتكموا اليها» نابعة من مشكلاتهم وظروفهم تلك، وهي غير مماثلة ولا متشابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، أيضاً، ونابعة أيضاً من المستوى المحدود، نسبياً، لتطور أدوات المعرفة ومادتها واشكالها في عصرهم، فهي إذن معايير تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور نسبياً، ولا تتناسب مع مستوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر. فلا بد أن تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم. فكيف يصحّ إذن أن نرجع «في حلولنا لمشاكلنا» إلى معايير الأقدمين ذاتها، وقد تجاوزها حاضرنا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها، بل تقاس بدرجة أولى - بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية، كلها، إقتصادية وإجتماعية وسياسية، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور اشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي - الإسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعاً في عصرنا ومجتمعنا العربي المعاصر»(١١)

أما كيف يفهم الدكتور حنفي نفسه، موضوعته المادية - التاريخية، فهذا شأن آخر، يدلّ على أن الدكتور حنفي يطرح الكلام دون أن يفهمه، دون أن يفكر فيه، وهذا الوصف «عدم الفهم» أهون الأمرين، لأنه إذا لم يكن كذلك «غير فاهم» فهذا يعني أنه يخدع القارىء قاصداً.

إن النص الذي سانقله الآن، لا يدل، فقط، على أن الدكتور حنفي لا يفهم ما يعنيه بالضبط، حينما يقول بأن التراث هو نتاج واقعه

التاريخي، وإنما يكشف أيضاً أن الدكتور حنفي يلقي الكلام على عواهنه، كيفما إتفق.

يقول الدكتور حنفي: «... هذه الأمثلة الفقهية الإفتراضية حدثت من إرتياح الناس لمعاشهم وشغل اوقاتهم بالواقع الإفتراضي الخالص حتى يظهروا عبقرياتهم في صياغة الحلول، أما الآن فواقعنا متأزم إلى درجة الإختناق، وحياتنا ذل وعار من الإحتلال ووجودنا كله مهدد بالفناء والأرض ضائعة، والناس سكرى باللهو، ومنتشية بالغناء والرقص، والروح تضمر، والنهاية تقترب، فمادة التشريع المعاصرة مادة موجودة بالفعل، ومادة ملحة لأنها تنبع من واقعنا وحياتنا ووجودنا»(١٢)

إذن، فالفقه الإفتراضي نشأ في الماضي، نتيجة إرتياح الناس لمعاشهم، فأيّ ناس أولئك الذين كانوا في الماضي مرتاحين لمعاشهم؟ الصنّاع والزّراع وعبيد الأرض أم الأرستقراطية الإقطاعية وحاشيتها؟ أم هما معاً؟ أما الصناع والزراع وعبيد الأرض، فلا تظنّ أنهم كانوا مرتاحين لمعاشهم أو أنهم كانوا مشغولين بالفقه الإفتراضي، ولا بدّ أن الدكتور حنفي يوافقنا على ذلك. إذن فمن هؤلاء الناس الذين كانوا مرتاحين لمعاشهم؟

إن طرح المسألة على هذا النحو «... إرتياح الناس» يخرجها برمتها من تاريخيّتها، ويجعل الكلام عن «واقعها التاريخي» غير ذي معنى. ومن هم الناس الذين كانوا مرتاحين لمعاشهم، إلى اية فئة إجتماعية ينتمون؟ وما الذي جعلهم مرتاحين لمعاشهم، الله أم فضل القيمة المسروق من كدح الفئات الأخرى؟ ولماذا هو هذا الشكل المحدد من الإنتاج للمعاش، أي هذا الشكل المحدد من إستغلال عمل الآخرين أدّى إلى الفقه

الإفتراضي؟ بينما لم يؤدِّ شكل آخر من الإرتياح للمعاش في ذات البنية الإجتماعية للفقه الإفتراضي؟ وما الذي يعنيه تاريخياً أن يصل ناس معينون في مجتمع معين إلى هذه الدرجة من التفسّخ الثقافي، المعبَّر عنه بالإنشغال بالفقه الإفتراضي؟

إن العديد من الأسئلة، يتوجب طرحها، لكي نرى المسألة في «واقعها التاريخي» والتي تكشف عن طبيعة هذا «الواقع التاريخي» من حيث هو مجتمع معين قائم على نمط إنتاج معين، وعلاقات إجتماعية معينة.

وفوق ذلك، فإن طرح المسألة على هذا النحو «إرتياح الناس» فيه تزوير للتاريخ، لأنه يجعل كلّ الناس في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط مرتاحين لمعاشهم، مشغولين بالفقه الإفتراضي، لا فئة طبقية معيّنة من هؤلاء الناس، هي الفئة الأرستقراطية الطفيلية، أي الفئة التي فقدت، في البنية المجتمعية التاريخية ذاتها، كل دور لها في إنتاج المجتمع، فأخذت تتسلّى بالفقه الإفتراضي على حساب عمل الآخرين.

وكما يزوّر الدكتور حنفي الماضي، يزوّر الحاضر جاعلاً (الناس) فيه، لا على التعيين الطبقي، «سكرى باللهو»، ثم ينخرط في موعظة، موعظة حقيقية: فما علاقة أن واقعنا متأزم بالغناء والرقص، بضمور الروح وإقتراب النهاية؟ هل الغناء والرقص مسؤولان عن ضمور الروح وإقتراب النهاية؟ أم أن الرقص والغناء، يتعارضان مع الروح؟ وهل ثمة تناقض ما بين الرقص والغناء وبين النضال الوطني؟.

إن الفكر الغيبي، لا يستطيع حتى لو أقرّ بتاريخية الواقع الموضوعي،

أن يفهم هذه التاريخية، على ما هي عليه فعلاً، لأ هذا الفهم يستوجب أن يتخلّى هذا الفكر عن غيبيته، أي عن الايمان بمالا يتعيّن بالواقع الموضوعي المعيَّن. وبالتالي، فإن الفكر الغيبي، طالما هو غيبي، يعجز عن رؤية التراث في «واقعه التاريخي»، وهو لذلك، يعجز عن معرفته، وبالتالي عن ردم القطيعة معه، بل انه هو أصلاً، مسؤول عن تكريس هذه القطيعة بتزويره كلاً من الماضي والحاضر، على السواء.

(٦)

ولكن. للتجديد الحنفي وسائل، طرقاً، ما هي؟

هناك طرق «منهجية»، هي:

١ ـ التجديد اللغوي.

٢ ـ إكتشاف مستويات حديثة للتحليل (الشعور)

٣ ـ تغيير البيئة الثقافية.

ووظيفة هذه الطرق على التتالي هي: تجديد لغة التراث، تجديد النظرة إليه، تجديد مادته، قضاياه.

إن «الطريقة» الثالثة، تغيير البنية الثقافية للتراث، أيّ إسقاط قضايا التراث الناجمة عن «واقعها التاريخي» وإستبدالها بقضاياالحاضر، ناقشناها مطوّلاً، فيما سبق، وهي تمثّل جوهر منطق التجديد الحنفي، وأساس طريقتيه الأخريين اللتين سنناقشهما لا من حيث أساسها فحسب، ولكن من حيث ما تقعان فيه من أغاليط، أيضاً.

أولاً ـ التجديد اللغوي:

يقول الدكتور حنفي واصفاً لغة التراث: أن «هذه اللغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر نظراً لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية السائغة التي نريد التخلص منها»[١٣] ولذلك أصبح من الضروري تجديد لغة التراث على النحو الذي يمكن هذا التراث من التعبير عن «مضامينه المتجددة»، وعلى إيصال هذه المضامين للمتلقي العصري. بيد أنه علينا أن نلاحظ أنه «لما كانت اللغة صورة الفكر فإن التجديد اللغوي ليس تغييراً لمضمون الفكر بل تجديداً لصورته وهي اللغة»[١٤] إن هذا التجديد اللغوي يستند، إذن، إلى ما اكتشفه الدكتور حنفي من ظاهرة «التشكّل الكاذب» في الفلسفة الإسلامية، بين معاني الوحي ولغة الفلسفة اليونانية[١٥]. كما انه يستند إلى منهج (محكم)، هو المنهج الشعوري إياه، يقول الدكتور حنفي: «ولا يتم التجديد بطريقة آلية، باسقاط لفظ ووضع أيّ لفظ آخر محلّه، مرادفاً أو شبيهاً، بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيده ثم يحاول التعبير من جديد عن المعنى الأصلي، بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة»[١٦]

ويضيف الدكتور حنفي قائلاً: «ويمكن إخضاع التجديد اللغوي إلى منطق محكم يقوم على التعبير المطابق للمعنى والذي يقوم بوظيفته في الإيصال فالمنطق اللغوي يشمل جانبين: جانب التعبير وجانب الإيصال وهما لا ينفصلان بل يشيران إلى حياة اللفظ ودورانه بين المتحدث والسامع. ويمكن وصف هذا المنطق لتجديد اللغة بطرق ثلاث: إمّا بالانتقال من اللفظ التقليدي إلى معناه وإما بالانتقال من معنى اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد، وإما بالإنتقال من الشيء نفسه الذي يشير إليه اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد»[١٧]

هكذا إذن، ولكن أنظر معي أيها القارىء إلى مايلي:

١ ـ تواجه الدكتور حنفي، ومنذ البداية، مشكلة الأنا وحدية، فهو مطالب هنا، ايضاً، بالإجابة على سؤالين:

أ ـ كيف يجعل «المعنى الأصلي» للفظ التقليدي معنىً بين ذاتياً؟
ب ـ ثم كيف يجعل اللفظ الجديد «المعبر» عن المعنى الأصلي، هوالآخر، لفظاً بين ـ ذاتياً؟

إن هذا الكلام يقود إلى نتائج خارقة، فالدكتور حنفي وكل واحد، سينظر في شعوره بحيث (يردّ) عن «المعنى الأصلي» كل ما لحق به من شوائب، وإذا وصل إلى «المعنى الأصلي» بحث عن «لفظ جديد» من «اللغة المتداولة»، وفي هذه الحالة سيكون لدينا عدد لا متناهٍ من «المعاني الأصلية» و «الألفاظ الجديدة»، إذ أن الدكتور حنفي، سيفشل في أن يجعل معناه الأصلي ولفظه الجديد الخاصين به، بين ـ ذاتيين! وهكذا، لن يكون هناك، أيّ مجال للتفاهم بين كل أحد وكل أحد، وفي حالة التراث، فإنه سيكون لكل إمرىء تراثه ولغته التي «يعبّر» بها عن هـذا التراث فهل هنالك وسيلة أفضل من هذه لإلغاء كل إمكانية لمعرفة التراث، وبالتالي تكريس قطيعة الحاضر معه؟ وهل هناك، عدميّة إزاء التراث، في «قدرة» هذه العدميّة؟

إن الدكتور حنفي، يجعل إمكان معرفة التراث، مستحيلاً إلاّ بالنسبة للأنا ـ وحدي! ولكن فلنناقش تجربة حنفيّة معينة في تجديد التراث لغوياً:

أ ـ يقول الدكتور حنفي أن « المعنى الأصلي » للفظة « دين » في الإسلام، هي أقرب إلى لفظ « ايدلوجية »، وبالتالي فهو يقترح إستبدال اللفظ الجديد « إيدلوجية » باللفظ التقليدي « دين »(١٨)

ب ـ ويقول بأن « المعنى الأصلي » للفظة « الإسلام » هو أقرب إلى لفظة « التحرر »، وبالتالي فهو يقترح إستبدال اللفظ الجديد « التحرر » باللفظ التقليدي « الإسلام »(١٩)

وفي النهاية، انظروا أي أحجية يطلع بها الدكتور حنفي، حينما يريد أن « يعبّر » عن « المعنى الأصلي » للفظة (دين) فيقول (إيدلوجية) أو « المعنى الأصلي » للفظة الإسلام فيقول (التحرر)، أو المعنى الأصلي لكليهما معاً، فيقول: (أيدلوجية التحرر)!

وهكذا فإن (الدين) و (الإسلام) يختفيان معاً، عداك عن أن (ايدلوجية) و (تحرر)، حينما يستخدمها الدكتور حنفي لن تعنيا ما تعنيانه. وفي هذه الحالة فهو مضطر إلى أن يفتح قوسين بعد كل لفظ جديد يضع داخلها، اللفظ التقليدي أو أن يصدر قاموساً خاصاً به لهذه الغاية. والأطرف من هذا أن أقوم أنا، مثلاً، بما قام به الدكتور حنفي (ولا شيء يمنعني من ذلك، حسب منطق الدكتور حنفي)، فأقترح إستبدال لفظ « حزب » باللفظ التقليدي « دين » ولفظ « العدالة » باللفظ التقليدي « الإسلام »، فسيكون لديّ لفظي الخاص « حزب العدالة » للتعبير عن « المعنى الأصلي » الخاص بي ل « دين الإسلام »، وسيكون لـ « حزب العدالة » ذات القيمة المعرفية ل « أيدلوجية التحرر »، هذا ما أشعر به أنا، وذاك ما « يشعر به » الدكتور حنفي، أي الشعورين أصحّ؟ هذا مالا يمكن معرفته، لأنه لا يوجد بيننا معيار خارج ذاتي وخارج ذاته،

معيار بين ذاتي، نحتكم إليه. فلا شيء يوجد خارجي بالنسبة لي بما في ذلك الدكتور حنفي ذاته، ولا شيء يوجد خارج الدكتور حنفي بما في ذلك أنا، وهكذا يستطيع كل أحد أن يفعل مثل الدكتور حنفي ومثلي، إلى ما لا نهاية. هذا ما يقود إليه منطق الدكتور حنفي.

٢ ـ غير أن هذا الكلام الحنفي كله عن التجديد اللغوي يستند إلى إعتقاد خاطيء، ألا وهو إفتراض إنفصال الفكر عن اللغة، المعنى عن اللفظ، وهذا إفتراض خاطيء من الأساس. لأن الفكر لا ينفصل عن اللغة، ولا يمكن فصله عنها، إن الفكر أصلاً، لا يمكن أن يوجد بدون اللغة. وبالتالي فإنّ وصول «الشعور الى المعنى الأصلي» المجرّد عن اللغة، أمر غير ممكن، فهذا «المعنى الأصلي» ناهيك عن العمليات الذهنية الموصلة إليه، مستحيلان بدون اللغة ـ أي أنه من المستحيل أن يوجد معنى، على الإطلاق، بدون لفظ، ومن المستحيل أن نفكر بدون لغة، حتى حينما نفكّر بيننا وبين أنفسنا. ولكن، فلنستمع إلى ما يقوله العلامة اللغوي ف. ز. بانفيلوف حول هذه المسألة: «.. ولطالما سمعنا، في هذا الصدد، اقوالاً تردد مثلاً، بأن معنى كلمة ما يتميّز عن المدرك التجريدي في كونه ما يزال ـ أي المعنى ـ يحمل في ذاته صورة مدلولة فالكلمة هنا تجسد صورة المدلول وتمنحه شكلاً لغوياً (...) والمعروف هو أن الإحساسات والصور التي يوفرها لنا الإدراك الحسي تنجم عن الأثر المباشر الذي تلقيه في حواسنا الأشياء والأحداث وخصائصها. وعلى النقيض من ذلك فمع أن الفكر التجريدي والعام لا يستخدمان سوى معطيات تقدمها لنا حواسنا عن الواقع الخارجي، فإن نتائج هذا الفكر سواء كانت في شكل مدركات أو أحكام، أو إستنتاجات... الخ... ليست

مباشرة بالنسبة إلى الواقع الموضوعي الذي تعكسه، ففي المسار التجريدي والتعميمي للفكر يبتعد بعض العناصر عن التأمل المباشر للواقع، وعن الصور الحسية للأشياء المفردة، وعن الأحداث وخصائصها مما تعكسه أعضاء الحواس وهو ذو طبيعة حسية ملموسة وحقيقية، بحيث أن كل مدرك، إذ يعكس هنا مجموعة من الأشياء والأحداث الخ... بكل خصائصها العامة والجوهرية، يحتضن بفعل ذلك عنصراً تجريدياً للخصائص الإفرادية المميزة لكل تلك الأشياء والأحداث الخ.. الداخلة في نطاق تلك المجموعة وضمن حدودها الخاصة. بمعنى أن كل مدرك يعبّر عن العام الذي لا يوجد في ذاته خارج الأشياء والأحداث الحسية الملموسة، خارج بجمل الخصائص - بما في ذلك الإفرادية - المميزة لكل شيء من الأشياء، أو لكل حدث خاص من الأحداث. (...) وهكذا: خلافاً للأشكال الحسية لإنعكاس الواقع، فإن الأشكال التجريدية والتعميمية لهذا الانعكاس ليست ترتبط مباشرة باشياء الواقع الموضوعي وأحداثه... وهي أشياء وأحداث معتبرة وحسية ومفردة. بيد أن ذلك لا يعني بالطبع أن الفكر التجريدي العام يكتسب وجوداً خاصاً، مستقلاً عن المادة إنما يعني أن مضمون الفكر التجريدي التعميمي هو، في نهاية المطاف، حصيلة إنعكاس الواقع، حصيلة الأشكال المختلفة للمادة المتحركة، وهو مرتبط بالواقع الموضوعي بواسطة تلك المادة نفسها، في صورة الأشكال المادية للغة. بمعنى آخر، إذا كان الفكر التجريدي والعام يستطيع أن يبتعد مؤقتاً عن التأمل المباشر لأشياء الواقع وظاهرته... المعبرة في واقعها الحسي والمفرد. فما ذلك الا لأن هذا الفكر يمارس عمله على أساس أشكال مادية لغوية، هو مرتبط بها إرتباطاً وثيقاً لا ينفصم. وبفضل كون إنعكاس الواقع الموضوعي

في الفكر التجريدي والعام ليس نتيجة التأثير المباشر لهذا الواقع بفضل ذلك قلت، بـرزت ضرورة اللغـة ونشـأت شروط ولادتها »[٢٠]

٣ ـ من جهة أخرى، يقترح الدكتور حنفي « ... الإنتقال من (الشيء) نفسه الذي يشير إليه اللفظ التقليدي إلى لفظ جديد... » ولنستمع هنا ايضاً إلى ما يقوله العلامة اللغوي بانفيلوف بهذا الشأن، يقول بانفيلوف: « يُقال أحياناً بأن للصورة الحسيّة المقابلة للشيء أو للحدث وغيره ـ فضلاً عن المدرك التجريدي ـ هي مسألة مرتبطة بمعنى اللفظة. والواقع أن هذه أو تلك من الكلمات يمكن أن تبعث لدى الإنسان صورة حسية لمدلولها المقابل. إلا أن هذه الصورة،على الدوام، هي صورة شيء محسوس وفردي [وليس ظاهرة إجتماعية مركبة كما يريد حنفي] والأهم من ذلك، انه لدى سماع تلك الكلمة، تنبعث عند سامعيها او قائليها، صور اشياء متخالفة، وإن تكن من نوع واحد. ومن هنا فالصورة الحسية على النقيض من المدرك التجريدي. لا يمكن نقلها مباشرة بواسطة اللغة (الكلمات). أو بمعنى أدق بواسطة الوعاء المادي اللغوي، من عضو في المجتمع إلى عضو آخر من أعضائه (...) وبالنتيجة لا يمكننا قبول الإفتراض القائل بأن صوراً حسية تستطيع أن تعبّر عن ذاتها مباشرة بواسطة اللغة »[٢١].

إذن، فإن الاقتراح الحنفي لتجديد لغة التراث، يقوم على إفتراضات خاطئة، أصلاً:

فأولاً: لا يمكن فصل الفكر عن اللغة والوصول الى الفكر النقي المنزّه من كل أثر للغة، لأن الفكر اصلاً يشترط اللغة ولا يوجد بدونها.

وثانياً: إن الصورة الحسية التي تبعثها لدى الإنسان كلمة لمدلولها المقابل لا يمكن أن تكون إلا صورة شيء محسوس وفردي، لا شيئاً مفهومياً مركباً كالظواهر الإجتماعية، وهو المعنى الذي يقصده الدكتور حنفي من كلمة «شيء» كالإشارة إلى ظواهر الظلم الاجتماعي، التحرر الوطني... الخ

وثالثاً: إن الصورة الحسية الشعورية لا يمكن نقلها مباشرة عن طريق اللغة.

إن منطق التجديد اللغوي هو منطق متهافت لأنه، يواجه:

أولاً مشكلة الأنا وحدية وما ينشأ عنها ـ كما بيّنا. ويقوم، ثانياً، على إفتراضات خاطئة، أصلاً.

ثانياً: إكتشاف مستويات حديثة للتحليل ـ (الشعور).

الطريقة الأخرى التي يقترحها الدكتور حنفي، وهي في الواقع، تمثل جوهر رؤيته للتراث، وأساس منهجه، تقوم على الإدعاء التالي: «يمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل، ما زالت مطوية فيه ـ اي في الموروث»(٣٢).

وفي الحقيقة. إن كلمة «مستويات» هنا هي كلمة مضلّلة، لأن المستوى المطوي في التراث، الموجود فيه ضمناً، وأصلاً ولكنه غير مقروء هو، بالنسبة للدكتور حنفي، مستوى واحد، هو مستوى التحليل الشعوري. وبطبيعة الحال، فإن «المنهج» الذي يمكن أن يكشف عن

« الشعور » المطوي في التراث، هو المنهج الشعوري المعاصر، وهكذا يتم تجديد التراث، حيث أن « ... التجديد هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر »[٢٣] ان الدكتور حنفي، يفترض هنا إفتراضين معاً:

اولها: أن التراث يتضمن بالفعل، مستوى التحليل الشعوري، من جهة، وأن التراث نفسه من جهة ثانية إن هو إلا « تحليل للشعور »، ومواقف شعورية » وعلاقة شعور بشعور ». يقول الدكتور حنفي: « يظهر الشعور في البناء الثلاثي لعلم اصول الفقه، في الأخبار، والمبادىء اللغوية، والأحكام. فتحليل الأخبار هو أساساً تحليل لشعور الراوي (...) وصحة النقل كلها مرهونة بشعوره وموضوعيته وحياده والتي يحددها العقل والبلوغ والعدالة والضبط والإعتقاد، وهي كلها أحوال لشعور الراوي. أما المبادىء اللغوية فهي تقوم أيضاً على تحليل شعور المجتهد باعتباره شعوراً لغوياً منطقياً (...) واخيراً تكشف الأحكام ايضاً عن شعور المكلّف كسلوك وقصدونية. كما يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع [اي الله] وأنه قائم على مقاصد الحياة الكلية وكأن الشارع هو شعور عام يخاطب شعوراً فردياً هو شعور المكلف. (...) والإشكال الفقهي في النهاية هو أزمة شعورية تحدث لفرد أو جماعة. والحل الفقهي إن هو إلا حل لهذه الأزمة وعلاقة المفتي بالمستفتي في نهاية الأمر علاقة شعور بشعور الخ »[٢٤]

وثانيها: أن تجديد منظورنا إلى التراث يؤدي إلى تجديد هذا التراث.

أول ما يلاحظه المرء هنا، أن الدكتور حنفي، وهو يستخدم منظور التحليل الشعوري في قراءة هذا التراث، يفترض نتائج هذه القراءة مسبقاً. فالدكتور حنفي لا يقول، فلنستخدم منظور التحليل الشعوري في قراءة التراث لأنه كيت وكيت، ثم لنرّ إلى النتائج، بل يقول، إنّ علينا

أن نستخدم منظور التحليل الشعوري في قراءة التراث، لأن التراث يتضمّن التحليل الشعوري ويقوم عليه أصلاً، أي بكلمة أخرى. يقول الدكتور حنفي: لأن التراث هو من النوع (أ) يجب أن نقرأ هذا التراث بمنظور يتطابق من حيث وسائله ونتائجه مع كون التراث هو من النوع (أ). أي أن الدكتور حنفي ينطلق من معرفته «الحدسيّة ـ اليقينية» / «الحقيقية»، إلى القول بضرورة إستخدام منهج معيّن يفضي إلى هذه النتيجة.

إن الدكتور حنفي يلغي، بذلك، موضوع البحث لصالح البحث، أي أن على موضوع البحث عنده، أن يتشكّل وفق أغراض البحث. إن الدكتور حنفي، يسبغ أراءه الذاتية، وبكلمة أدق إنفعالاته الذاتية على الموضوع المدروس، وليس ذلك غريباً، ما دام الموضوع ـ التراث، وكل موضوع آخر، ليس موجوداً بالنسبة إليه، خارج ذاته، خارج إنفعالاته.

وعلى كلٍ، فقد بينا مدى الصعوبات التي تواجه الدكتور حنفي في قراءة التراث، من المنظور الشعوري، في غير مكان، سابقاً. ونحن الآن معنيون، فقط، بمناقشة الإفتراض الثاني، والقائل بأنَّ التراث يتجدّد بتجديد النظرة إليه، فهل هذا صحيح؟ دعونا نر

يقول الدكتور حنفي أنه من «الخطأ قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري»[٢٥] وهو محقّ في ذلك، تماماً. ولكن هل القراءة العصرية تجعل التراث نفسه عصريّاً؟

لنأخذ مثلاً: إننا نقرأ اليوم قصيدة المتنبي في هجاء كافور الأخشيدي بذائقة جمالية جديدة، غير تلك الذائقة التي قرأ بها نقاد المتنبي المعاصرون له، تلك القصيدة: هذا ما يطالبنا به الدكتور حنفي بالضبط، أن نقرأ الموروث بنظرة عصرية، ولكن هل تجعل قراءتنا العصرية لقصيدة المتنبي تلك، قصيدة عصرية؟ إن النظرة الى القصيدة قد تجددت فعلاً ولكن هل تجددت القصيدة نفسها؟

مما لا ريب فيه، أن معرفتنا بقصيدة المتنبي هي معرفة عصرية جديدة، وبالتالي فإن هذه القصيدة هي، بالنسبة لنا، غيرها بالنسبة لنقّاد المتنبي المعاصرين له. ولكن القصيدة نفسها كانت، وتظل، وستظل هي هي، إلاّ إذا انطلقنا من مواقع المثالية الذاتية، واعتبرنا أن القصيدة غير موجودة إلاّ بالنسبة لنا، ولكن هذا لا يمكنه أن يلغي القصيدة ذاتها وإنما يلغيها بالنسبة إلينا فحسب، ثم أن هذه القصيدة لن تكون، بالنسبة لنا جميعاً، نحن المعاصرين، شيئاً واحداً، بل ستكون بالنسبة لكل واحد منّا شيئاً مختلفاً، أي أنها لن تكون (بالنسبة لنا) وإنما بالنسبة لكل واحد على حدة. لأن كل واحد سيكون في موقع الأنا ـ وحدي.

إن الافتراض الحنفي بأنّ تجديد نظرته إلى التراث يؤدي إلى تجديد التراث نفسه، قائم على أساس أنّ هذا التراث غير موجود إلا بالنسبة لمعرفة الدكتور حنفي به، وبالتالي يصبح التراث، هو بالضبط، معرفة الدكتور حنفي به، ليس إلاّ، ما دام الدكتور حنفي، عاجزاً عن جعل نظرته ومعرفته، بين ذاتية.

إن كلام الدكتور حنفي يقود إلى نتائج خارقة، أشبه بالقول، بأنني إذا ما درست طائرة مروحية بواسطة هندسة الطيران النفاث، فإن هذه الطائرة المروحية، ستغدو بذلك نفّاثة. أو القول بأنني إذا ما درست البوذية بواسطة المنهج الماركسي، فستغدو البوذية بذلك ماركسية.

رأينا، فيما سبق، بعض أوجه الموقف الحنفي من التراث العربي ـ الإسلامي، وهي تكشف عن جوهر الموقف الحنفي من هذا التراث، باعتباره موقفاً عدمياً. ولكنَّ هذا الموقف العدميّ من التراث يتضح، أصلاً في منطق المشروع الحنفي ذاته، الذي لا يسقط، فحسب، كل ما في التراث، باستثناء «معناه الأصلي» أي الوحي، ولكنه أيضاً، يخطط للتخلص من التراث كلياً، حين يصبح بإمكانه التعاطي المباشر مع الوحي.

إن الموقف الحنفي من التراث العربي ـ الإسلامي يؤكد، مرة أخرى إستحالة معرفة التراث، معرفة صحيحة، وبالتالي إستحالة إضفاء صفة الأصالة على فكرنا المعاصر، بواسطة المنهج الغيبي ـ المثالي.

إشارات

(١) [٣، ١٣]
(٢) [٣، ٤٣]
(٣) [٣، ١٤]
(٤) [٣، ١٦]
(٥) [٣، ١٧
(٦) [٣، ٦٣]
(٧) [٣، ١٦]
(٨) [٣، ١١٦]
(٩) ن. م
(١٠) ن. م
(١١) حسين مروة، م. م، ص ٩٢
(١٢) [٣، ١١٧]
(١٣) [٣، ٩٤]
(١٤) [٣، ٩٥]
(١٥) [٣، ٩٤]
(١٦) ن. م
(١٧) [٣، ١٠٤ و ١٠٥]
(١٨) [٣، ٩٨]
(١٩) [٣، ٩٩]
(٢٠) ف. ز. بانفيلوف، اللغة والفكر، مقال ضمن مجموعة «دراسات لغوية في ضوء الماركسية»، إعداد وترجمة د. ميشال عاصي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٩، ص ٣٣ و ٣٤
(٢١) ن. م، ص ٣٧
(٢٢) [٣، ١١٢]
(٢٣) ن. م
(٢٤) [٣، ١١٣]
(٢٥) [٣، ١١٢]

الفصل الثامن

في نقض منطق الاستغراب.

ينطلق الدكتور حسن حنفي من القول ان «تحديد موقفنا من التراث الغربي، هو جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة (...) كما أنه واجب وطني وقومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري، والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن، وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة.»[1] ولكن، إذا كنا لم نقم، حتى الآن، بتلك المعركة، فأين ذهبت جهود السلفيين، بعامة، في هذا الحقل؟ ان هؤلاء، في رأي حنفي خطابيون، عاطفيون، ينقصهم الوضوح النظري، ولا يستطيعون مقارعة الحجة بالحجة، انهم «يعرفون ماذا يقولون، دون أن يعرفوا كيف يقولون.»[2] ولذلك، ذهبت جهودهم سدى، فلقد عجزوا عن توجيه نقد جذري للثقافة الغربية، وبالتالي عجزوا عن تحرير «الوعي الإسلامي» من سيطرة «العقلية الأوروبية». والدكتور حنفي يأخذ على عاتقه مهمة انجاز «معركتنا مع الثقافة العربية» على أساس «علمي» منهجي، قادر على مقارعة الحجة بالحجة. وذلك عن طريق انشاء «علم» جديد، في مقابل الاستشراق، هو الاستغراب.

الاستغراب ضد الاستشراق اذن، ولكنه لا ينقضه بل يؤكده. فان منطق الاستشراق، الاستعماري العنصري الذي نظر وينظر الى ثقافتنا من أعلى، ومارس ويمارس قهرنا ثقافيا، هو، ذاته، المنطق الذي ينهض عليه

استغراب الدكتور حنفي، فهذا الاستغراب يهدف إلى «السيطرة على الوعي الاوروبي واحتوائه، بداية ونهاية، نشاطا وتكوينا، وبالتالي يقل ارهابه لانه ليس بالوعي الذي لا يقهر. ويتحول الدارس إلى مدروس، والذات الى موضوع، وبالتالي لا نصبح ضائعين فيه (أي في الوعي الاوروبي)، اذ يمكن للانسان ان يراه مرة واحدة، وان ينظر اليه من أعلى بدلا من أن يقبع اسفل منه، ويكون السؤال من سيأخذ الريادة الآن؟»[٣] اذن فأن مهمة الاستغراب الحنفي هي رد الاعتداء، وكيل الصاع صاعين، وبأسلحة المعتدى ذاتها. وهنا، نستطيع أن نسجل أولى ملاحظاتنا على استغراب الدكتور حنفي، فهو، بصفته استشراقا عنصريا معكوسا، لا يؤكد منطق ذلك الاستشراق فحسب، بل ويضفي عليه صفة الاطلاق كمنطق وحيد للعلاقة بين الثقافات الانسانية المختلفة وبذلك يكون استغراب الدكتور حنفي، باديء ذي بدء، خاضعا للوعي الاوروبي، وللاتجاه العنصري فيه خاصة، «ضائعا» فيه، قابعاً «أسفل منه»، من حيث هو يريد اعتلاءه.

ولكن، بماذا تنشغل الدراسة الحنفية للثقافة الغربية؟

يمكننا، بصورة عامة، تحديد القضايا الأساسية التي ينشغل بها الاستغراب الحنفي كالتالي:

أولاً: نفي الطابع المعرفي «الابستمولوجي» العام، والانساني بعامة، عن الثقافة الغربية، تأسيسا لحرية «الوعي الإسلامي» في رفض تلك الثقافة، من حيث المبدأ.

ثانياً: إثبات أن الثقافة الغربية ثقافة واحدة، لها ماهية واحدة، هي نتاج عقلية واحدة، منسجمة، وماهيتها انها عقلية الآخر المضاد للانا الإسلامية، تأسيا لتحرير «الوعي الإسلامي» من سيطرة تلك العقلية.

ثالثاً: إثبات أن الحضارة الغربية، بشقيها، في طريق مسدود.

رابعا: إثبات أن النتيجة التي توصّل إليها الغربيون، بعد طول عناء وعناد، هي الايمان، حيث «... إن ما رفضه الشعور الأوروبي أولا هو المسلمات الدينية عاد إلى الظهور بطريقه الطبيعي، أي كمقتضى من مقتضيات الواقع وكمطلب له، بالبحث الحر والجهد الانساني»[٤] وسيكون علينا الآن، أن نعرف خاتمة المطاف: فما دام الغرب نفسه وصل الى طريق مسدود وعاد ثانية إلى الإيمان، ومادامت الحقيقة النهائية، سواء آمنا بها مباشرة أو وصلنا اليها بالبحث الحر، هي الإيمان، ومادام ايمانـ(نا) خير من إيمان الغربيين. إذن، علينا أن نتمسك بإيمانـ(نا)، أولا، وأن نتسنم راية التطور الحضاري، ثانيا. وهكذا، فان جوهر ما يريد الدكتور حنفي «اثباته» لا يختلف عما يريده السلفيون بعامة. ولكن، ما هي (حجج) الدكتور حنفي، الكفيلة بحسم المعركة مع الثقافة الغربية؟ وهل هذه الحجج ناجعة فعلا أم لا؟ دعونا نرى.

* * *

الفكر، عند الدكتور حنفي، هو اختصاص إلهي فحسب، وأما دور الإنسان فانما يكمن في التفكير في فكر الاله وحينما لا يكون الأمر كذلك، حينما يتعدى الفكر الإنساني دوره المرسوم في «تفسير» الفكر الإلهي، فليس ثمة غير الضلال والعدمية. ولكن، قبل إقامة الحجة على ذلك، أي قبل إثبات فساد قضية بروميثيوس وضرورة إعادة النار، ثانية، إلى الإله، تبرز أمام الدكتور حنفي مشكلة خطيرة، تتمثل في التحدي المادي العلماني. فالزعم المادي القائل بأولوية المادة على الفكر، الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي، الانسان على الله، هذا الزعم يحطم، من الأساس، قضية الدكتور حنفي، برمتها. فإذا كان الله غير موجود إلا كفكرة إنسانية، إذا كان «الوحي» نتاج إنساني لا كلام

الله، فما معنى القول، والحالة هذه، ان الوحي هو جوهر خالد، هو «البناء المثالي للعالم» وإن مهمة البشر إنما تكمن في تفسيره وفقا لمتطلبات العصر؟ كذلك، فالزعم العلماني القائل ان الفكر الإنساني مستقل عن الله وسابق عليه منطقيا، يدحض الحجة القائلة ان الله، اذا لم يكن موجودا، ضروري لتسيير شؤون الإنسانية. إذن، لا بد من مواجهة التحديين، المادي والعلماني، كيف؟

لا يدخل الدكتور حنفي، في سبيل دحض المادية والعلمانية، في سجال معها لاثبات بطلانها في ذاتيها، بل يقوم بربط هاتين القضيتين بظروف «بيئية» تاريخية خاصة بالحضارة الغربية، هي «المسيحية الأوروبية» فهذه المسيحية هي المسؤولة عن ظهور المادية والعلمانية في الفكر الأوروبي، وبالتالي فهما قضيتان خاصتان بالثقافة الغربية دون غيرها. فالمادية والعلمانية نشأتا بسبب المسيحية الاوروبية وضدها، ونتائجهما محصورة بالمسيحية الاوروبية وحدها. ومادام الأمر كذلك، فأنهما ـ المادية والعلمانية ـ اذ تصحان في الحضارة الاوروبية، وبالنسبة الى المسيحية الاوروبية، فأنها لا تصحان، بالضرورة، في الحضارة الإسلامية، وبالنسبة إلى الاسلام.

إن «الروحانية المغالية» يقول الدكتور حنفي «والقائلة ان ملكوت السموات ليس في هذا العالم» سببت «رد فعل جذري تبدى في المادية الفظة، واعتبار ملكوت السموات في هذه الأرض».. كذلك فأن القول «بأن للوحي مصدرين: الكتاب والتراث، الوحي والكنيسة «تسبب» في نشأة السلطة الدينية، واحتكارها للتفسير والعلم وسيطرتها على السلطة السياسية، وقد أحدث هذا رد فعل لصالح العالم والعقل والسلطة المدنية فنشأ الوعي الاوروبي معاديا للسلطة الدينية، داعيا الى العلمانية، معاديا للدين باسم العلم والعقل والمدنية»[٥].

وهكذا، فان «طبيعة الدين الذي انتشر في اوروبا، جعلت المفكرين يتصورون الدين على أنه بالضرورة غيبيات أو عقائد أو اسرار، أو يند عن العقل، أو يحتاج إلى سلطة، أو يمارس في طقوس، مع ان الدين في حضارة أخرى قد يكون أساسا قائما على العقل بلا عقائد أو غيبيات ولا اسرار، ولا يحتاج إلى سلطة، ولا يمارس في طقوس ويكون أساسا تحديدا للعلاقات الاجتماعية»... وبالمثل، «... قد يكون رفض كل المسلمات السابقة في العصر الحديث، وابتداء الفكر وصياغته في الواقع نفسه فضلا عن اكتشاف ان هذه المسلمات ان هي الا نتاج تاريخي محض. قد يكون ذلك مدعاة الى إعتبار كل مسلمة مسبقة ناتجة عن التاريخ وكل فكر صدى للواقع، في حين أنه في حضارة اخرى، قد تكون المسلمات السابقة غير صادرة عن التاريخ، كما قد يكون الفكر النظري سابقا على الواقع، وان كان مطابقا له، وبالتالي تكون جميع المناهج (...) الصادرة عن البيئة الاوروبية غير منتجة اذا ما طبقت في حضارات أخرى لم تمر بنفس الظروف (= المسيحية الاوروبية) التي مرت بها الحضارة الاوروبية»[1]

هل اصابت الحجة هدفها؟ للوهلة الاولى يبدو ذلك. ولكن، دعونا نتفحص هذه الحجة جيداً. ان الدكتور حنفي يستخدم، بذكاء، مغالطة مقصودة، ألا وهي تصوير قضيتي المادية والعلمانية على أنهما قضيتان ثقافيتان لا معرفيتان، ومادامتا كذلك، فأن حجته تصيب هدفها طبعا، بل أكثر من هذا، ان سلوك هذا الطريق (المغالطة ـ الحجة) يعطي للدكتور حنفي، من جهة، إمكانية كف شر المادية والعلمانية عن الإسلام، دون الدخول في سجال معرفي، غير مضمون النتائج معهما. مثلما يعفيه، من جهة اخرى، من الوقوف، علانية في صف المثالية والثيوقراطية الاوروبيتين. ولإيضاح ما نقول، يجب أن نبدأ بايضاح الفرق بين القضية الثقافية والقضية المعرفية، فهاتان القضيتان، وان كانتا مشروطتين، من حيث طرحهما وحلهما، بشروط ثقافية ـ تاريخية معينة، فأن القضية الأولى، الثقافية،

تظل مشروطة، من حيث قيمة صدقها، بتلك الشروط. بينما القضية الثانية، المعرفية، فان قيمة صدقها تصبح مستقلة، تماما، عن الشروط الثقافية - التاريخية التي أدت إلى طرحها وحلها. القضية الاولى، تقرر، في ذاتها، حكماً اخلاقيا، وتخدم مصلحة اجتماعية معينة، وتدعو إلى شيء معين، وقيمة صدقها مشروطة بذلك، فهي صحيحة أو خاطئة، لا في ذاتها، بل بالنسبة إلى نموذج ثقافي - تاريخي. فهي تصح بالنسبة الى نموذج وتكون ممكنة فيه، ولا تصح بالنسبة إلى نموذج آخر، وتكون غير ممكنة فيه. بينما القضية الثانية، المعرفية، فهي تقرر حكما معرفيا لا اخلاقيا، ولا تخدم، في ذاتها مصلحة ما، أو تدعو الى شيء ما، وقيمة صدقها مستقلة عن كل شرط ثقافي - تاريخي، فهي صحيحة أو خاطئة في ذاتها، لا بالنسبة إلى غيرها. القضية الأولى، مضمونها موقفنا من...، فهي تنتمي إلى الحقل الأدلوجيّ، أمّا القضية الثانية، فمضمونها معرفتنا حول...، فهي تنتمي إلى الحقل المعرفي ولنأخذ القضية القائلة ان الاجهاض يجب ان يكون مشروعا، مثالا على القضية الثقافية، والقضية القائلة ان المعادن تتمدد بالحرارة مثالا على القضية المعرفية، القضية الاولى تقرر حكما أخلاقيا مفاده ان الاجهاض ليس شرا، وتخدم مصلحة المتحررين جنسيا، وتدعو الى تشريع يتيح الاجهاض بالقانون، وقيمة صدق هذه القضية مرتبطة بشروط ثقافية - تاريخية معينة، فهي صحيحة بالنسبة إلى نظام اخلاقي متحرر، وخاطئة بالنسبة الى نظام اخلاقي محافظ. وبينما يراها المتحررون صحيحة، يراها المحافظون الملتزمون خاطئة. وبالاضافة الى ذلك، فسدعواهـا (اتاحة الاجهاض بالقانون) ممكنة التطبيق، فقط، حسب شروط اجتماعية - ثقافية مؤاتية، فهي ممكنة في مجتمع وغير ممكنة في آخر، وقبول مجتمع ما بها لا يلزم، من حيث المبدأ، المجتمعات الاخرى بقبولها.

أما القضية الثانية، المعادن تتمدد بالحرارة، فهي تقرر حكما معرفيا لا أخلاقيا، ولا تخدم، في ذاتها مصلحة أحد أو تدعو الى شيء ما. ان كل

ما تقرره هذه القضية ان الاشياء من نوع (أ) يصيبها تغيّر من نوع (ب) اذا ما تعرضت لمؤثر من نوع (ج). وما تقرره هذه القضية لا يتضمن، كما هو واضح، أية علاقة بما هو ذاتي، ثقافي، تاريخي، لذلك فان قيمة صدقها لا علاقة لها بما هو ذاتي ثقافي تاريخي.

هنالك، بالطبع، شروط ثقافية ـ تاريخية طرحت ضرورة التفكير بهذه القضية. وهنالك، أيضا، شروط من ذات النوع، أدت إلى حلها. ولكن القضية، في ذاتها، مستقلة عن هذه الشروط، وبالتالي، فان قيمة صدقها مستقلة عن هذه الشروط هي أيضا. فالمعادن تتمدد بالحرارة، إذا كانت تتمدد، بغض النظر عن الشروط الثقافية ـ التاريخية، التي تحدث هذه العملية في ظلها.

إذن، عندما يصوّر الدكتور حنفي قضيتي المادية والعلمانية على انهما قضيتان ثقافيتان لا معرفيتان، فهو يبغي، عن طريق هذه المغالطة، الوصول الى الاستنتاج، الذي تعرفنا اليه سابقا، والقائل ان قضيتي المادية والعلمانية صحيحتان بالنسبة الى المسيحية الاوروبية والحضارة الاوروبية، ولكنهما ليستا كذلك بالنسبة الى الإسلام والحضارة الإسلامية. وهذا الاستنتاج صحيح، طبعا، لو كانت هاتان القضيتان قضيتين ثقافيتين، ولكنهما، للأسف، ليستا كذلك. فكل ما تقرره قضية المادية ان المادي سابق على الفكري. وهذا حكم معرفي لا أخلاقي. ان العالم، كما هو واضح، يتوفر على المادة والفكر، والمادية تقرر ان المادة لها أولوية على الفكر. الفكر نتاج المادة وانعكاس لها، بينما المثالية تقرر العكس. لا تتضمن قضية المادية، في ذاتها، حكما أخلاقيا ولا تخدم مصلحة ما ولا تدعو الى شيء. هنالك، طبعا، من استخدم ويستخدم قضية المادية لاغراض أدلوجية، ولكن القضية، في ذاتها، قضية معرفية لا أدلوجية. وهي، إذا كانت صادقة، فإن قيمة صدقها تعادل قيمة الصدق التي

لقضية المعادن تتمدد بالحرارة. وبالتالي لا بد للدكتور حنفي لكي يدحضها، إن يجادلها، أي أن «يثبت»، إذا استطاع، انها قضية كاذبة في ذاتها، وبدون ذلك، فأنه لا يستطيع أن يتخلص من خطرها.

إن ما ينطبق على المادية، من جهة اخرى، ينطبق على المناهج القائمة على أساسها، فإن هذه المناهج، اذا كانت «منتجة»، فهي «منتجة» دائما، سواء استعملت في دراسة الحضارة الغربية أو الحضارة الاسلامية. فإذا كان صحيحا، وبالتالي مجديا، أي منتجا للمعرفة العلمية، ان ننطلق في دراستنا للوعي الاجتماعي في مجتمع ما على أساس أن هذا الوعي هو إنعكاس للوجود الاجتماعي الفعلي، فان هذه القاعدة المنهجية تظل صحيحة بغض النظر عن خصائص الوعي الاجتماعي المدروس. فمهما ختلفت خصائص وعي اجتماعي عن وعي اجتماعي آخر، فان اختلاف هذه الخصائص لا يلغي صحة القاعدة المنهجية ذاتها، التي تنطلق من ان الوعي الاجتماعي، مهما كانت خصائصه، هو انعكاس للوجود الاجتماعي لفعلي، بل ان تنوع خصائص الوعي الاجتماعي وتلونها، تاريخيا وقوميا، انما يؤكد القاعدة المنهجية - موضوع الحديث - لان تنوع وتلون أشكال الوعي الاجتماعي انما هما انعكاس للتنوع والتلون الفعليين لاشكال الوجود الاجتماعي الفعلية، تاريخيا، تبعاً للتباين والتمايز بين المجتمعات وأشكال تطورها، وخصائصها المختلفة. وبالتالي فإن اعتراض الدكتور حنفي على صلاح المنهج المادي التاريخي في دراسة الإسلام، لأن الإسلام يختلف عن المسيحية، اعتراض باطل. وهكذا فإن أراد الدكتور حنفي اثبات بطلان المنهج المادي التاريخي في دراسة الوعي الاجتماعي، فان عليه ان يثبت بطلان هذا المنهج ذاته، أي بغض النظر عن اختلاف أشكال الوعي الاجتماعي الذي يدرسها هذا المنهج.

* * *

قضية العلمانية*، أيضا، قضية معرفية لا ثقافية. ولتوضيح ذلك، فلنتخيل الحوار التالي بين الثيوقراطي والعلماني.

ث ـ لا بد ان يتأسس الحكم على شريعة الله

ع ـ حسنا ولكن، لماذا لا بد من ذلك؟

ث ـ لأن شريعة الله هي الأصلح للعباد.

ع ـ انك يا عزيزي، لم تجبني بعد. فالسؤال هو: لماذا شريعة الله هي الأصلح؟

ث ـ إن ذلك واضح تماما. فالله كلي المعرفة. ولأنه كذلك، فهو ـ وحدهُ ـ يعرف ما هو الأصلح لنا

ع ـ لا بأس، ولكن كون الله يعرف ما هو الأصلح لنا لا يعني، بالضرورة، أنه يوجهنا اليه. ربما يعرف الله ما هو الاصلح لنا ثم

---

* ظهر مفهوم العلمانية، في الغرب، كما يقول الدكتور حنفي، كرد فعل لصالح المجتمع الغربي، ضد المسيحية الأوروبية التي أدت إلى هيمنة السلطة الدينية على السلطة السياسية، واحتكارها للعلم والتفسير الخ، (أي ضد هيمنة المسيحية الأوروبية، وبالتالي الكنيسة على تحديد العلاقات الإجتماعية). وعلى ذلك، فإن مفهوم العلمانية إرتبط بظروف خاصة بالغرب، وكان ضرورياً بالنسبة لتطور المجتمع الغربي، وبما أن هذه الظروف ليست لدينا. فإن مفهوم العلمانية ليس ضروريا بالنسبة إلينا. فالإسلام بعكس المسيحية، هو، «أساساً، تحديد للعلاقات الإجتماعية».

وهكذا فإن مفهوم العلمانية، في رأي الدكتور حنفي، مبرّر ضد المسيحية الأوروبية، لأنها هيمنت على تحديد العلاقات الإجتماعية، بينما هو غير مبرّر بالنسبة للإسلام. لأنه (أي الإسلام) هو، «أساساً، تحديد للعلاقات الإجتماعية»!

ظهور العلمانية في الغرب، عند الدكتور حنفي، ليس إلا خطأً تاريخياً ناجماً عن نوع الدين المهيمن. ليس الخيار، عند الدكتور حنفي، بين الثيوقراطي والعلماني، بل بين نوعين من الحكم الثيوقراطي، الأول المسيحي، هيمن على تحديد العلاقات الإجتماعية دون أن يكون صالحاً لذلك، فنجمت عنه بالتالي أخطاء، أدت بدورها إلى زعزعة مشروعية الثيوقراطية ذاتها، بينما الثاني، الإسلامي، مهيأ لتحديد العلاقات الإجتماعية. أساسا. لأنه يمثل الفكر المطلق وبالتالي، فإن ما يصح على المسيحية لا يصح عليه.

إن الشكل الوحيد الصحيح للحكم، عنده، هو الثيوقراطية الإسلامية، لا كل ثيوقراطية. وإن العلمانية، إذا كانت صحيحة ضد الثيوقراطية المسيحية فهي، عنده، ليست صحيحة إزاء الثيوقراطية الإسلامية.

يوجهنا عكسه. وبكلمة: مالذي يضمن لنا ان الله يوجهنا إلى «الأصلح» الذي يعرفه؟

ث ـ هذا سؤال لا يُسأل. فالله ليس كلي المعرفة فحسب، بل هو أيضا كلّي الخير.

ع ـ حسنا فلقد وصلنا الآن إلى مربط الفرس. فنحن، حينما نحكم على الله بأنه كلّي الخير فان ذلك يتطلب، بالضرورة، معيارا للخيرية، مستقلا عن الله، نستطيع، بواسطته، ان نقرر إذا كان الله كلّي الخير أم لا. اننا، حينما نقرر الحكم القائل ان الله كلّي الخير، فان ذلك يعني اننا نعرف مسبقا، وباستقلال عن الله، ان نميّز بين الخير والشر. والا فان حكمنا سيكون غير ذي معنى. ففي هذه الحالة، سنكون في مواجهة احد خيارين: اما أن نقرر أن الله كلّي الخير جزافا، أي دون الاستناد الى معيار ما، واما ان يكون معيارنا هو «كلام الله» ذاته، وهو ما يرجعنا إلى نقطة الصفر، مرة ثانية، حيث لا بد لنا من معيار، مستقل عن الله، للحكم على كلامه. وهكذا، فاذا قررنا ان الله كلّي الخير، فان ذلك يعني، بالضرورة، اننا نملك، باستقلال عن الله، معيارنا للخيرية، الذي نحكم، حتى على الله، بواسطته. وإذا كان الأمر كذلك، فان ذلك يعني اننا نستطيع أن نعرف ما هو الاصلح لنا بدون الله، وبالتالي نستطيع أن نقيم الحكم الاصلح بدون شريعته.

قضية العلماني، كما هو واضح، قضية معرفية. تقرر حكما معرفيا، مفاده ان مفهوم الخيرية سابق على مفهوم الله، ومستقل عنه. وبالتالي، فان نقض هذه القضية، لا بد ان يكون، من نفس النوع، معرفيا لا ثقافيا.

* * *

رأينا، حتى الآن، ان الاقتراح الحنفي للربط بين التراث الغربي وبيئته

(أي المسيحية الاوروبية) اقتراح غير ناجح، من أجل «تحصين» الاسلام ضد النقد المادي والعلماني. ومع ذلك فان جعبة الدكتور حنفي لم تنفد بعد: فهو يبشرنا بان التراث الاوروبي كل منسجم، يعبر عن «وعي»، «شعور»، «عقلية» أوروبية واحدة، هي جوهر ثابت، واحد في جوهره، على الرغم مما يبدو فيه، من تعارض وصراع داخليين بين المذاهب، بل ان التعارض والصراع ذاتها، خاصتان بالوعي /الشعور/ العقلية الأوروبية، دون غيرها. أي أن التعارض والصراع ذاتها، في التراث الأوروبي، هما صفة له، صفة للجوهر الواحد المنسجم، فالصراع ليس جوهريا، بل صفة للجوهر المطلق. ان الوعي الأوروبي جوهر مطلق، ذو مصادر تكوينية خاصة به (١ـ المصدر اليوناني ـ الروماني، ٢ـ المصدر اليهودي ـ المسيحي، ٣ـ البيئة الأوروبية «أي المسيحية الأوروبية التاريخية»[٧]، وذو رؤية خاصة به، هي صفة جوهرية له.

يقول الدكتور حنفي: «ان التراث الأوروبي في حقيقة الأمر إنما يعبر عن الوعي الأوروبي، «هو موضوع فلسفي واحد (...) فلا توجد فلسفات غربية بل فلسفة أوروبية تعبر عن وعي أوروبي: تطورا وبناء، تكوينا ورؤية»[٨]

ومن جراء ذلك، فان القضايا/المشكلات الفلسفية، التي طرحها الفكر الأوروبي، هي مشكلات خاصة به، هي تعبير عن جوهره المطلق، والصراع حول هذه المشكلات، هو صراع خاص بهذا الجوهر، تعبير عنه، صفة له.

يقول الدكتور حنفي: «.. العقلية الأوروبية هي العقلية التي تضع كل طرفي معادلة في علاقة تضاد: مثالية أو واقعية؟ صورية أو مادية؟ ذاتية أو موضوعية؟ فردية أو اجتماعية؟ عقلانية أو حسية؟ «(...) ويتابع

الدكتور حنفي قائلا: «وقد اثرت فينا هذه العقلية الأوروبية حتى نقلنا انصاف الحقائق هذه الى ثقافتنا وتراثنا وتحزبنا لها حيث لا أحزاب، واخترنا بينها حيث لا اختيار، وجعلنا انفسنا أطرافا في معركة لم نخضها»[٩].

وهكذا، فإذا كانت القضايا الفلسفية هذه، مجرد تعبير عن جوهر الآخر ،الذي هو ضد جوهر الانا، فهذا يعني ان هذه القضايا الفلسفية، لا تعنيـ(نا). أي يبطل معناها بالنسبة الينا. وبالتالي، يعتقد الدكتور حنفي، انه عن طريق هذه الحجة، يؤمّن تحصينا متينا للإسلام، ضد كل نقد فلسفي. ولكن، لنر إذا ما كان الدكتور حنفي، قد حقّق ذلك بالفعل؟ فما معنى القول بأن هنالك وعيا /شعوراً/ عقلية أوروبية واحدة، من طبيعتها أن ترى الأمور، على هذا النحو لا ذاك، ومن طبيعتها أن يكون تكوينها على هذا النحو لا ذاك، الخ، أي أن لها طبيعة خالدة تمثل جوهرا خالدا كما أسلفنا.

ان هذا القول مجرد هراء ميتافيزيقي، ليس له أية محصلة واقعية، علمية، على الاطلاق. فما معنى ان تكون هناك عقلية أوروبية واحدة، غير القول بأن كل أوروبي، بغض النظر عن كل تعيّن تاريخي، طبقي، شخصي، يفكر، بالضرورة، على هذا النحو لا ذاك، لأنه أوروبي فحسب. إن هذا الكلام يعني ان للشخصية الأوروبية جوهراً ثابتاً، يجعلها تفكر على هذا النحو لا ذاك. ولكن، كيف انزرع هذا الجوهر في الشخصية الأوروبية؟ هل هو مركب بيولوجي في هذه الشخصية؟ صفة جينية وراثية يتناقلها الأوروبيون؟ هذا كلام لا معنى له، على الاطلاق، ويقود إلى تناقضات شتى، لا مجال الى تجاوزها. كيف يكون التراث

الأوروبي «موضوعا فلسفيا واحدا»؟ كيف يمكن أن يمكن القول بأن الأولوية للمادي على الفكري، وعكسه، أي المادية والمثالية «فلسفة واحدة»؟ وكيف يكون (كانت) و (هيغل) و (هوبز) و (بيركلي)، (ماخ) و (لينين)، معبرين جميعهم، عن «عقلية أوروبية واحدة»، جوهرية؟

ان الدكتور حنفي لا يقول لنا كيف استطاع ان يقبض على ذلك الجوهر الخالد للشخصية الأوروبية، مثلما لم يقل لنا، كيف استطاع أن يقبض على جوهر الشخصية الإسلامية. وهو بالطبع لن يستطيع، لا لأن الدكتور حنفي غير قادر، بل لأن الجواهر التي يتحدث الدكتور حنفي عنها لا وجود لها أصلاً. ولذلك، فان الدكتور حنفي حينما يتحدث عن «العقلية الأوروبية» يلجأ إلى تعريف اقناعي، «العقلية الأوروبية هي كيت وكيت..» ولكن، الى ماذا يستند الدكتور حنفي للقول بأن هناك «عقلية أوروبية» أصلاً؟ هذا ما يغفل الدكتور حنفي الحديث عنه. فجأة، يدخل الاصطلاح في سياق الكلام ربما يكون الدكتور حنفي يقصد، وهو يقصد فعلاً، القول بأن أساس جوهر الشخصية الأوروبية، هو المسيحية: ان الأوروبيين مسيحيون ولانهم مسيحيون فهم يفكرون على هذا النحو لا ذاك، فالمسيحية على هذا النحو، تكون هي جوهر الشخصية الأوروبية. ولكن ماذا يقول الدكتور حنفي بالأوروبيين الملحدين، الماديين؟ هل الالحاد والمادية مؤامرة مسيحية؟ أي هل الالحاد والمادية من صفات الجوهر المسيحي، مثلا؟ وقبل كل ذلك، هل المسيحية أصلا، صفة وراثية، بحيث يولد الأوروبي والمسيحية مركوزة في داخله؟ كل ذلك، كلام لا معنى له.

توجد، بالطبع، نتيجة شروط اجتماعية ـ تاريخية معينة، طبائع، سلوكات، نظرات، طرق تعبير، ميول، عادات، تقاليد أوروبية، ولكن

هذا شيء، والقول بأن هنالك «عقلية أوروبية» واحدة، تفكر، فلسفيا على نحو واحد، وبالتالي تنتج «فلسفة واحدة» شيء آخر. وبكلمة، فإنه توجد عناصر ثقافية خاصة بأوروبا، ولكن لا توجد عناصر معرفية أو فلسفية خاصة بها أو بأي شعب آخر أو مجموعة من الشعوب.

أن تكون العلاقة الجنسية، خارج مؤسسة الزواج، شيئا مشروعا في أوروبا، فهذه مسألة ثقافية، خاصة بالثقافة السائدة في المجتمعات الأوروبية، ولكن أن يطرح الأوروبيون قضايا فلسفية، وأن يتوصلوا الى إجابات حولها، فهذه مسألة فلسفية - معرفية، وهي حتى لو كانت من نتاج أوروبي، فهي ليست خاصة بأوروبا. ومع ذلك، فان الامر الاساسي هنا، سواء جرى الحديث عن حرية العلاقات الجنسية أو عن الماركسية مثلا، هو ان كليهما، في نهاية التحليل، نتاج تطور إجتماعي - إقتصادي لانتاج المسيحية/الجوهر، ولا أي جواهر أخرى.

هنا نجيء الى ما يطرحه الدكتور حنفي حول ان ارتباط الاسئلة الفلسفية «بالعقلية الأوروبية»، يُبطلها بالنسبة الينا، أي يجعلها غير مطروحة بالنسبة الينا. ان هذا القول، بحد ذاته، قول خارق، حتى لو سلمنا للدكتور حنفي جدلا بمسألة «العقلية الأوروبية» هذه، فهنا يجب أن نميز بين المحرض على طرح السؤال الفلسفي والسؤال الفلسفي نفسه. والحال، انه مهما يكن تفسيرنا للمحرض على طرح السؤال الفلسفي فان السؤال الفلسفي ذاته، مستقل، من حيث هو سؤال فلسفي عن هذا المحرض. أي أن السؤال الفلسفي إذا ما طرح، بغض النظر عما إذا كان المحرض على طرحه، أسبابا تتعلق ببيئة خاصة أو عقلية خاصة يغدو سؤالا مطروحا على الفكر الانساني باطلاق. إن السؤال الفلسفي لا يمكن ان يكون قوميا أو بيئيا لأنه أصلا، سؤال فلسفي. صحيح انه قد تتعدد أشكال طرح السؤال، حسب الموضوعات المطروحة على الفكر، في بلد معين، في مرحلة تاريخية معينة، بيد أن السؤال الفلسفي، في جوهره،

يظل، مع ذلك مطروحا على كل فكر. ان كل فكر فلسفي، مهما كان موضوع بحثه، يتضمن واعيا أو غير واع، موقفا من الاسئلة الفلسفية، ولنأخذ مثلا، الدكتور حنفي ذاته، ولنر هل هو بعيد فعلا عن الانغماس في حل الاسئلة الفلسفية الخاصة بالعقلية الأوروبية؟ أو على حد تعبيره، هل هو بعيد فعلا، عن «التحزّب حيث لا أحزاب»؟ ولنأخذ، هنا، قضية المثالي والمادي، أي السؤال الفلسفي حول علاقة الوجود بالفكر ولنر إذا ما كان الدكتور حنفي متورطا في إجابة معينة عليه، أم لا؟

يقول فردريك انجلز:

«إن المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، ولا سيما في الفلسفة الحديثة، إنما هي العلاقة بين الفكر والكائن (...) أيهما العنصر الأولي: الروح أو الطبيعة (...) هل خلق الله العالم. أو أن هذا العالم موجود منذ الأزل؟ (...) وقد انقسم الفلاسفة الى معسكرين كبيرين حسب إجاباتهم، بهذه الصورة أو تلك، على هذا السؤال. فأولئك الذين أكدوا أولوية الروح على الطبيعة، واعترفوا نتيجة ذلك بفكرة خلق العالم على نحو ما، أولئك الفلاسفة يؤلفون معسكر المثالية. أما الفلاسفة الآخرون الذين اعتبروا الطبيعة بمثابة العنصر الأول ينتمون إلى مختلف مدارس المادية»(١٠).

إن هذين المعسكرين يشملان جميع الفلاسفة بلا استثناء. صحيح، أن عدداً من الفلاسفة يدّعون الحياد في الفلسفة، وهؤلاء هم اللا عرفانيّون، بيد أن هؤلاء ليسوا، في واقع الأمر، سوى مثاليين ذاتيين، يحوّلون الإله الموضوعي إلى وعي ذاتي، فبدلا من يكون الاله هو خالق العالم المادي، يصبح الوعي الذاتي هو خالقه، وبدلا من أولوية الفكر الموضوعي على

الواقع المادي، تصبح الاولوية للفكر الذاتي على هذا الواقع. وهم، لكي يتخلصوا من مأزق الأناوحدية، مضطرون للرجوع مرة أخرى إلى الاله، وشتى أشكاله الفلسفية مرة اخرى.

هذا ما يفعله هوسرل الذي يدعي الحياد في الفلسفة قائلا بأن المثالي والمادي، الذاتي والموضوعي، يتوحّدان في قصدية الوعي، في الشعور الذاتي، ولكن، ما هو الشعور؟ اليس هو فكراً أيضاً؟ وجريا وراء هوسرل يقول الدكتور حنفي المؤمن بأولوية الوحي على التاريخ، بأن المثالي والذاتي، «نصفا حقيقة»، والحقيقة الكاملة تتمثل في وحدة المثالي والمادي.

إن الدكتور حنفي يقف في صف المثالية. وهو يقف، بصورة خاصة، وراء هوسرل، أي أنه «يتحزّب حيث لا أحزاب» والامر أن المرء، بالنسبة للدكتور حنفي، يكون «متحزّبا حيث لا أحزاب»، فقط، إذا كان متحزّبا لمعسكر المادية.

* * *

والطريف في الأمر، ان الدكتور حنفي، على الرغم من ذلك، يعتبر ان تاريخ الفلسفة الأوروبية، هو تاريخ المثالية الفلسفية، وبشكل خاص فهو، جريا وراء هوسرل، يعتبر ان تاريخ تطور الفلسفة الأوروبية، هو تاريخ تطور المثالية الذاتية، وان الهدف النهائي للفلسفة الأوروبية هو الوصول إلى الذاتية الكاملة. ويرسم «تخطيطا» لتطور الفلسفة الأوروبية[١١]، يصبح فيه كوجيتو ديكار «نقطة البداية» في الشعور الأوروبي. ومن نقطة البداية هذه سارت الفلسفة الأوروبية في خطين «منبعجين» هما العقلي والتجريبي (وكلاهما، بالمناسبة، تياران مثاليان) ثم

عادا فالتقيا من جديد، في قصدية الوعي عند هوسرل، التي تمثل الذاتية الكاملة.

إن الدكتور حنفي، جريا وراء الظواهريين، يعتبر ان المادية تفكير غير فلسفي، وهو لذلك يستثنيها من تاريخ الفلسفة الأوروبية، بحيث تغدو الماركسية مجرد «اتجاه اجتماعي عملي»

وهكذا فحينما يكون تاريخ الفلسفة الأوروبية هو تاريخ تطور المثالية الذاتية، وحينما تكون المثالية الذاتية قد وصلت الى كمالها على يدي هوسرل، فان هذا يعني ان الفلسفة الأوروبية قد اكتملت ولم يعد لديها ما تعطيه، أي انها افلست، تاريخيا.

والأمر، ان ما وصلت اليه الفلسفة الأوروبية، بعد نضال طويل، هو، حسب ما يدعي الدكتور حنفي، تحصيل حاصل بالنسبة لـ(نا). فإذا كانت أسمى إبداعات الفلسفة الأوروبية هي «قصدية الوعي»، وحدة المثالي والمادي، الموضوعي والذاتي، فهذا أمر موجود في فلسفتنا، منذ زمان.

وإذا ما توصل الأوروبيون، بعد جهد مضن إلى العودة إلى «المسلمات الدينية» فهذا موقفـ(نا) الثابت منذ زمان.

إنه لأمر مجرّب ولكنه غير ناجع: ضع الامر كما تشاء، ثم استنتج ما شئت. فأنت حين تماهي بين الفلسفة الأوروبية والمثالية الفلسفية، تستطيع أن تقول: بما أن المثالية الفلسفية الأوروبية أفلست، فإن الفلسفة الأوروبية قد أفلست. ولكن الامر، ان المثالية الفلسفية هي تيار في الفلسفة الأوروبية لا غير، وإذا كانت المثالية الفلسفية، قد وصلت إلى الإفلاس، وهي كذلك فعلا، فهذا لا يعني أن الفلسفة الأوروبية، قد أكملت دورتها، قد أفلست.

كذلك، فأنت حينما تعتبر أن المثالية الايمانية موقف يمثل الحقيقة المطلقة مثلما يمثل معيار الإبداع الفلسفي، يكون من حقك أن تفاضل بين فلسفة وأخرى لأن الايمانية في هذه الفلسفة «أفضل» من الإيمانية في تلك ولكن حينما لا يكون الأمر كذلك، فإنه لا يعود هنالك أساس للمفاضلة، أصلا.

ومهما يكن من أمر، فان الشكل الذي تبدو فيه الفلسفة الأوروبية للدكتور حنفي، هو في حقيقة الأمر، تكرارا للشكل الذي تبدو فيه هذه الفلسفة للمثالية الذاتية الأوروبية، الهوسرلية، خاصة. وفي هذا التكرار يبرز «تحزب» الدكتور حنفي لحزب المثالية، في الفلسفة الأوروبية، ضد حزب المادية. وهو الأمر الذي ينسف كل كلام الدكتور حنفي عن التعارض الجوهري بين الأنا والآخر. فأين هو التعارض، من حيث الجوهر، بين الدكتور حنفي المسلم وهوسرل الأوروبي؟ وأين هو هذا التعارض بين الدكتور حنفي وبرجسون؟ وأين هو التعارض الجوهري، بعامة، بين المثالية ـ الغيبية الحنفية واختها الأوروبية؟

إن الفلسفة الوحيدة المعترف بها عند الدكتور حنفي، والتي هي بالنسبة اليه، عالمية لا قومية، هي الفلسفة المثالية الغيبية، فإذا ما عارضها وتيار فلسفي آخر، أصبح خاصاً بالآخر، المتعارض جوهريا مع الأنا، وبالتالي تصبح «الثقافة الغازية» التي لا بد لنا من معاركتها، لا الفلسفة الأوروبية، وإنما الفلسفة المادية سواء كانت أوروبية أم غير أوروبية.

إننا حينما نقول بأن موقف الدكتور حنفي من التراث الغربي هو تكرار لموقف المثالية ـ الغيبية الأوروبية منه، فإننا لا نعتمد على الاستنتاج، فحسب، بل نعتمد على ما يقرره الدكتور حنفي مباشرة، أيضاً. ان هذا التكرار الذي اشرنا إليه، هو المنهج الذي يقترحه الدكتور حنفي لدراسة الثقافة الغربية، أصلا.

يقول الدكتور حنفي:

«ولا يعني ربط الحضارة الأوروبية ببيئتها تطبيق مذهب وضعي أو منهج إجتماعي بل تقريرا لواقع من كتابات المفكرين الأوروبيين أنفسهم واعترافاتهم»[١٢].

فأي مفكرين أوروبيين هؤلاء الذين يبشر الدكتور حنفي بالحكم على الحضارة الأوروبية من خلال كتاباتهم، دعونا نرى:

«ظهرت في الآونة الأخيرة ـ يقول الدكتور حنفي ـ في كتابات كثير من المفكرين مثل برجسون، هوسرل، نيتشة، شبنجلر.. الخ، الفكرة القائلة بأن الشعور الأوروبي قد وصل إلى نهايته، فقد اكتملت المثالية الألمانية على يد هوسرل، وانتهى الصراع التقليدي بين المثالية والوقعية على يد برجسون، وانتهى كل شيء على يد نيتشة ولم تبق إلا العدمية»[١٣]

حسنا ولكن هذا يعني ما يلي:

أولاً: ان الدكتور حنفي يدرس الثقافة الأوروبية، لا من خلال دراستها كموضوع، وإنما من خلال ما تقوله هذه الثقافة عن نفسها، وبالتالي تصبح ادعاءات هذه الثقافة، في ذات الوقت، معيارا للحكم عليها. والأمر، إننا مثلما لا نحكم على شخص بما يقوله عن نفسه، بل من خلال سلوكه الفعلي فإننا لا نحكم على مجتمع أو «حضارة» بما تقوله عن نفسها بل بما هي عليه، فعلا. والمشكلة الاخرى التي يواجهها الدكتور حنفي، هنا، أن دراسته للحضارة الأوروبية من خلال ما تقوله عن نفسها يعني، على وجه الدقة، ان الدكتور حنفي مازال خاضعا لهذه الحضارة، يدرسها من أسفل لا من أعلى، أي ان الوعي الأوروبي مازال

مسيطرا على الذات الحنفية، فإذا كان «المعيار» الذي تحكم به هذه الذات على الآخر هو بالضبط معيار الآخر، فإن هذا يعني أن الدكتور حنفي يكرّس «ضياعه» في الآخر، ولا ينهي هذا الضياع كما يدعي.

ثانياً: ان دراسة الثقافة الأوروبية من خلال ما تقوله هذه الثقافة عن نفسه يعني بالضبط، ان الدكتور حنفي يقرأ الثقافة الأوروبية من زاوية المنظور الأوروبي ذاته، لا من زاوية منظور(نا)، ورغم ان الدكتور حنفي يعتبر ذلك خدعة حرب، يهزم بها العدو بأدواته هو، فان هذه الخدعة تجعل الدكتور حنفي متناقضا مع ذاته، ففي هذه الحالة لا تعود القراءة الحنفية تحديدا لموقف(نا) من الغرب، وانما تصبح تبعاً لموقف غربي من الغرب.

ثالثاً: وحينما نعلم ان المنظور الغربي الذي يستند إليه الدكتور حنفي، هو المنظور المثالي الذاتي ـ الغيبي (هوسرل، برجسون، نيتشة، شبنجلر)، فان هذا يعني ان الدكتور حنفي منحاز، في واقع الامر، الى صف المثالية ضد صف المادية في الفلسفة الأوروبية.

إشارات

(١) [٣، ١٥٣]

(٢) [٣، ٨٩]

(٣) [٥، ٣٢]

(٤) [٢، ٣١]

(٥) [٥، ٢٨]

(٦) [٢، ٢٣]

(٧) [٣، من ١٧ إلى ٢٣] و [٥، ٢٨ و ٢٩]

(٨) [٥، ٢٧]

(٩) [٥، ٢٦]

(١٠) ماركس/إنجلز، مختارات في أربعة أجزاء، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ص٢١، ٢٢.

(١١) [٢، ٢٣ إلى ٣٥] و [٥، ٣ إلى ٣٢]

(١٢) [٢، ١٦]

(١٣) [٢، ٣٣، ٣٤]

الفصل التاسع

ثورة... أم ثورة مضادّة؟

أزمة التغيير الإجتماعي، أزمة وعي.

يقرر الدكتور حنفي أن البلدان العربية (والإسلامية) تعيش أزمة مستعصية هي أزمة التغيير الإجتماعي، على الرغم من المحاولات التي استهدفت التغيير منذ عهد محمد عليّ الكبير وحتى اليوم.

إن السبب الوحيد في ديمومة هذه الازمة إنما يرجع، حسب تحليل الدكتور حنفي الذي تعرّفنا إليه سابقاً، إلى فشل جميع الإتجاهات الفكرية في الفكر العربي المعاصر في إكتشاف ووعي قانون الأصالة والمعاصرة. إن هذه الإتجاهات، بسبب لا وعيها الذي (بيّنه) الدكتور حنفي في نقده لها، عجزت جميعاً عن إحداث التغيير الإجتماعي.

إن منطلقات الدكتور حنفي الفلسفية وسير تحليله لا يمكن إلا أن يقوداه إلى مثل هذه النتيجة: إن الوعي الإجتماعي هو الذي يقرر الوجود الإجتماعي، وطالما كان الوعي الإجتماعي غير مثالي فإنّ الوجود الإجتماعي، سيكون غير مثالي أيضاً. إن عجز الفكر العربي المعاصر عن وعي الحقيقة، هو المسؤول عن عجزها عن تغيير الواقع. إن الواقع، عند الدكتور حنفي «هو ما نشعر به» أي أنه لا يوجد إلا عن طريق وعينا به، «شعورنا»

به، وبالتالي فإذا كان شعورنا به مثالياً فسيكون الواقع مثالياً، والعكس بالعكس. وما دام الواقع لا يوجد إلاّ عن طريق شعورنا به، فإنّ كيفية هذا الشعور هي التي تحدّد كيفية وجود العالم، والخلاصة، أن أزمة التغيير الإجتماعي، عند الدكتور حنفي، هي أزمة شعور، أزمة وعي. وما دام الأمر كذلك، فإن الدكتور حنفي، الذي توصل إلى الوعي المثالي، توصلاً يقينياً، قد حصل على تغييره الإجتماعي الخاص به، ولكن المشكلة، أن هذا التغيير لم يحصل في الواقع. إذن، لا بد من أن يصبح الوعي المثالي للدكتور حنفي، وعياً جماعياً، وهذا يتطلب، حسب منطق الدكتور حنفي، أن يرى كل مسلم ما رآه الدكتور حنفي، أي أن تتماثل حدوس جميع المسلمين مع حدس الدكتور حنفي، وإذا ما حدث ذلك، فإنّ التغيير الإجتماعي سوف يحصل، ولكن بالنسبة لكلّ مسلم على حدة، أي أن التغيير الإجتماعي سوف يحصل بالنسبة لجميع المسلمين، دون أن يحصل فعلاً، وبالتالي يصبح التغيير الإجتماعي، وهماً شخصياً لكل مسلم.

بيد أن الوصول إلى هذه النتيجة الهزلية، ليس هو ما يريده الدكتور حنفي، فالحدس لا يحصل لجميع الناس، بل يحصل للمفكر بالألف واللاّم، المفكر الملهم الذي «حمّله التاريخ مسؤولية العصر»، أيّ الدكتور حنفي نفسه. إن الدكتور حنفي يستخدم حججاً تؤكد نبوّته، ولا يهمه، بعد ذلك، إلى أين يفضي السياق المنطقي لهذه الحجج، بل يضع ذلك جانباً، مقترحاً أن يصير حدسُه أدلوجة حزب سياسي يقود الحركة الجماهيرية. ويصبح الأمر على النحو التالي: إن أدلوجة هذا الحزب، هي الأدلوجة الوحيدة، بين الأدلوجات الأخرى، المثاليّة واليقينية، بصورة مطلقة. وبالتالي فهي الأدلوجة الوحيدة، القادرة على إحداث التغيير الإجتماعي المثالي.

ولكنَّ لجوء الدكتور حنفي إلى الحزب السياسي، يقضي تواً، على كون أدلوجته مثالية ويقينية بصورة مطلقة.

إن أول شيء يقتضيه هذا الحزب، هو أن يؤمن مجموعة من الناس بالأدلوجة الحنفيّة، وبعد ذلك، فإنّ هذا الحزب يتولّى، مثلما يقترح الدكتور حنفي، إقناع الأغلبية بالأدلوجة الحنفية، وفي هذه الحالة، فإن الأغلبية لا تعدو كونها مؤمنة بالأدلوجة الحنفيّة، أي مؤمنة بما لم يره كل واحد، بصورة مباشرة، وبالتالي لا تعود الأدلوجة الحنفيّة أدلوجة يقينية على نحو مطلق، بل تصبح عقيدة يؤمن بها الناس، معيار يقينيتها هو إدعاء الدكتور حنفي لا غير، أي أنّ هذه الادلوجة، هي يقينية بالنسبة للدكتور حنفي ذاته، فحسب، وليست يقينية موضوعياً. وبالتالي، فإن الأدلوجة الحنفية، والحالة هذه، تفقد مبرّرها الأساسي، وهو أنها يقينية بصورة مطلقة، أي أنها تفقد تميّزها عن غيرها من الأدلوجات، هذا التميّز الذي يدعو الدكتور حنفي الناس، على أساسه، للايمان بأدلوجته. إذن، لا بدّ من البحث، هنا، عن يقين موضوعي، أي عن معيار بين ـ ذاتي، إذا بحث الدكتور حنفي عنه، لا يعود ما يراه، بصورة مباشرة، يقينياً.

ومع ذلك، دعونا نرى ماذا يحصل بعد أن يقنع الحزبُ الحنفي الأغلبية بأدلوجته؟

إذا قال الدكتور حنفي لنا: إن التغيير الإجتماعي يحصل عند هذه النقطة، أي عندما تقتنع الأغلبية بأدلوجته، فإنه سيصل إلى النتيجة الهزليّة الآنفة الذكر، أيّ ان المشروع الحنفي كله سيكون مجرّد عبث أطفال. إما اذا قال الدكتور حنفي لنا كلاماً جدياً هو: إنني أو حزبي، حينذاك، أي حينما نقنع الأغلبية، سنقوم بالاستيلاء على السلطة السياسيّة

لتنفيذ خطتنا ففي هذه الحالة، فإننا نقول له: حسناً، ولكنّ أدلوجتك، في هذه الحالة، ستدخل من جهة، لا على شكل وعي وإنما على شكل قوّة فعلية، في صراع سياسي فعليّ مع القوى السياسية للأقلية.

ومن جهة أخرى، فإن أدلوجتك المتمثلة في قوة فعليّة، بما أنها دخلت الصراع الفعلي أصلاً، فإنها سوف تنتصر أو تنهزم، تبعاً لميزان القوى الفعلي، وهي إذا انتصرت فإنها ستتمثل في سلطة سياسية فعلية، ستقوم بإجراءات فعليّة، تنجح وتفشل، تخطيء وتصيب، تبعاً لمجمل الظروف الفعلية، الخ. وهكذا نرى أن دخول الأدلوجة الحنفية إلى حلبة الصراع السياسي، أولاً، إنتصارها أو هزيمتها، ثانياً، نجاحها أو فشلها في التطبيق، إذا ما استلمت السلطة، ثالثاً، مرهون بشروط فعليّة، واقعية، مستقلة عن الوعي، وبالتالي، فإن هذا لا يقود إلى القول بأن الأدلوجة الحنفية لا تعود يقينية على نحو مطلق فحسب، وإنما أيضاً إلى القول بأن الوجود الإجتماعي هو الذي يقرر الوعي الإجتماعي لا العكس، أي ليس الوعي هو الذي يقرر التغيير الإجتماعي، كما يدعي الدكتور حنفي، بل أن شروط الواقع الفعليّ، ميزان القوى الفعلي، هو الذي يقرر لا حدوث التغيير الإجتماعي فحسب، بل نوع هذا التغيير أيضاً، أي لصالح من يجري هذا التغيير الإجتماعي؟

إذن، ليس صحيحاً أن عجز جميع الإتجاهات الفكرية ـ السياسية عن تغيير الواقع الإجتماعي، تغييراً مثالياً، عائد إلى أن أياً منها لا يملك وعياً مثالياً، إذ أنّ قدرة هذه الاتجاهات، بما فيها الأدلوجة الحنفية، على إنجاز مشاريعها فعلياً، مرتبط بشروط الواقع الفعلي، وبالتالي، لا يعود إدعاء الدكتور حنفي، بأن أدلوجته وحدها القادرة على إحداث التغيير الإجتماعي، لأنها تعبّر عن وعي مثالي يقيني بصورة مطلقة، ذي معنى.

مثلما لا تعود الأدلوجة الحنفية ذاتها، والحالة هذه، أدلوجة مثالية يقينية بصورة مطلقة، بل مجرّد أدلوجة نسبيّة، لا تنفي الأدلوجات الأخرى بالضرورة، بل تدخل في صراع واقعيّ معها، أي أن الأدلوجة الحنفية لا تعود، والحالة هذه، سوى أدلوجة بالمعنى الماركسي للكلمة، أي أدلوجة طبقية.

فأيّ طبقة أو تحالف طبقي تعبّر عنه الأدلوجة الحنفية، وما هو تصوّر هذه الأدلوجة للنظام الإجتماعي الأمثل؟

ولكن، مهلاً!

لقد خيّرنا الدكتور حنفي، قبل قليل، بين نتيجتين يُفضي إليهما مشروعه الأدلوجي، واحدة هزليّة وأخرى جديّة وقد إعتبرنا أن الدكتور حنفي، وإن كان منطق فكره يقود إلى النتيجة الهزلية، فإنه يختار النتيجة الجديّة، ولكن الدكتور حنفي، في الحقيقة، يقصد النتيجتين معاً، كما سنرى، وهذا يكشف لنا خياره الطبقي، بالضبط.

بين الجد والهزل:

يصف الدكتور حنفي أدلوجته بأنها أدلوجة ثورية. ولكن، فلنفحص هذا الوصف جيداً.

يرفض الدكتور حنفي، إذ يرفض ثقافة الآخر الغرب، كلياً، كلاً من النظامين الإجتماعيين الغربيين؛ الرأسمالي والإشتراكي، وبذلك، يكشف الدكتور حنفي، مثله مثل السلفي المتماسك، عن وعي برجوازي صغير، يطمح إلى مجتمع «عادل»، لا يموت فيه الذئب ولا يفنى الغنم، مجتمع بورجوازيين صغار، يستطيع المرء فيه أن يكون مالكاً صغيراً أو متوسطاً،

بدون رأسمالية كبيرة تسحقه وتعصف بحياته، وتصعّب عيشه، وبدون كابوس الشيوعية الذي يهدده في أعز ما لديه مُلْكيته. في النظام الرأسمالي يُسحق البورجوازي الصغير في الماكينة الهائلة للرأسمالية الكبيرة، وفي النظام الشيوعي يفقد البورجوازي الصغير ملكيته الخاصة وطموحاته نهائياً، فما الحل سوى النظام الثالث؟ ولكن، هل النظام الثالث ممكن، أصلاً؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، دعونا نرى هل ظلمنا الدكتور حنفي باستنتاج إنتماء فكره إلى البورجوازية الصغيرة، عن طريق التحليل؟ ومع أن الإستنتاج عن طريق تحليل الفكر شيء مشروع تماماً، فإننا سنلجأ، لدعم إستنتاجنا السابق، إلى تصريح حنفي واضح بصدد الشيء الأساسي الذي يحدد الإنتماء الطبقي لكل فكر، ألا وهو الموقف من المُلْكيّة الخاصة!.

يقول الدكتور حنفي، واصفاً وضعاً مثالياً لمجتمعاتنا، يتم فيه، من بين أشياء أخرى: «إعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي» وذلك بدلاً من الوضع الراهن حيث «إجتمعت في الأمة أعلى درجة من درجات الغنى وأدنى درجة من درجات الفقر»[١].

«إعادة توزيع الثروة»، هذا ما يطالب به الدكتور حنفي في مجتمع من متوسطي الحال، لا أغنياء «في أعلى درجات الغنى» ولا فقراء في «أدنى درجات الفقر».

إذن، في المجتمع الحنفي المثالي، لا تُلغى الملكية الخاصة، وإنما تحدد بملكية متوسطة.

إن الرأسمالي يطمح في مُلكية خاصة لا حدود لها. والشيوعي يطمح في إلغاء المُلكيّة الخاصة، نهائياً. أما البورجوازي الصغير، الطوباوي فهو يطمح في مُلكية متوسطة، لذلك، فهو ينادي بأدلوجة ثالثة.

إن الأدلوجة الثالثة، البورجوازية الصغيرة، تظل مع ذلك، أدلوجة بورجوازية، فهي تطمح إلى تأبيد الملكية الخاصة، ولا تتصور مجتمعاً يخلو منها، ولذلك فهي تقف، في الصراع حول المسألة الأساسية، في صف الرأسمالية ضد الشيوعية، وبالتالي، فهي ليست، في واقع الأمر، أدلوجة ثالثة، بل فرعاً من الأدلوجة البورجوازية، وكل ما في الأمر أن البورجوازي الصغير، باعتباره مُضْطَهَداً ومضطهِداً، في نفس الوقت، يأمل في تقليم أظافر الإضطهاد الطبقي دون إلغائه، من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الأدلوجة البورجوازية الصغيرة تعمل، كوسيلة دفاع عن النظام الرأسمالي بشكل عام، فهي تطمح من وراء تقليص آلام الكادحين وتقليص التفاوت الطبقي، أي من وراء عقلنة الإستغلال الطبقي، إلى منع حدوث الثورة الإشتراكية، وبالتالي الإبقاء على إستغلال طبقي متوسط، «معقول»! وهكذا فإن الدكتور حنفي يصرّح محذراً البورجوازية الكولنيالية الكبيرة: إقبلوا بادلوجتي، عودوا الى «وعيكم»، إلى الوحي. أرفضوا الآخر، الإشتراكي والرأسمالي معاً. قلّصوا التفاوت الطبقي، دعوا الناس يتنفسون... وإلاّ، يقول الدكتور حنفي، «ظلّت الماركسية نقطة جذب لوعي الأمة»(٢).

ولكن، هذا هو الجانب الجدّي من المشروع الحنفي، وقد بالغنا فيه كثيراً، فالدكتور حنفي، ليس في خططه، أبداً، المشاغبة على، بله النضال ضد الرأسمالية الكولنيالية الكبيرة، فهو يجد أن هذا النضال ذو طريق مسدود وذو نتائج مرعبة، يقول الدكتور حنفي: «فإذا لم يقبل [المرء] شيئاً على أنه حق إن لم يكن مؤيداً بالدليل إتُّهم بالإلحاد أو الشيوعية ويصبح شريداً متهماً مطارداً لا وطن له، فلا يبقى له إلا الهجرة إلى الخارج ليتحوّل إلى مهني صرف يضع همه في العلم والإبداع العلمي، أو ليواصل المعارضة في الخارج والدفاع عن حقوق الشعوب والأوطان

(!!)، أو الهجرة إلى الداخل هماً وكمداً حتى يصاب بالجنون، أو يعمل، عن وعي تاريخي طويل، من خلال الحركات السرّية التي سرعان ما يتم إنكشافها فيصبح دخيل سجون»[٣].

وهكذا، فلا أمل البتّة، فلنعد إذن إلى الجانب المزلي من المشروع الحنفي، حيث يحدث التغيير الإجتماعي بالنسبة لكل شخص، على حده. أي بكلمة أخرى حيث يحصر المشروع الحنفي همه ببناء الإنسان العالمثالثي، أخلاقياً، أي تقديم وهم شخصيّ لكل إمرئ يساعده على إحتمال إضطهاد الرأسمالية الكولنيالية أو يستفزه للنضال ضد الأنظمة الإشتراكية. فمن جهة يقر الدكتور حنفي بأ التنمية في البلاد النامية «قد تمت في الإقتصاد (كذا) إلا أنها لم تتم بعد في الإنسان»[٤] ويعرض خدماته: «وعملية التراث والتجديد هي الكفيلة بإعادة بناء الإنسان في البلاد النامية»[٥].

ترى، هل تمت التنمية الإقتصادية، فعلاً، في البلاد النامية؟ وهل تمت هذه التنمية متحررةً من التبعية للإمبريالية، ولمصلحة الأغلبية الشعبية، لتصبح المهمة الأساسية، في هذه البلاد، هي إعادة البناء الفكري ـ الأخلاقي للإنسان؟

أولاً ـ معروف أن مستوى النمو الإقتصادي هو مستوى متدنٍ، إلى حد مريع، في معظم البلاد النامية.

ثانياً ـ معروف أن معظم التجارب التنموية في البلاد النامية، تتم بالإرتباط التبعي مع المركز الإمبريالي

ثالثاً ـ معروف أن القدر الأساسي من حصيلة التنمية المشوهة في معظم البلاد النامية، يعود إلى المركز الإمبريالي ووكيله المحلي: الرأسمالية الكولنيالية، فالتنمية تتم لمصلحتها، وعلى نحوٍ يُعيدُ إنتاج التخلف

والتبعية، وبالتالي يعيد إنتاج سيطرة المركز الإمبريالي على البلاد التابعة(٦).

المشروع الحنفي، يبيع أوهاماً للإنسان العالمثالثي، بحيث لا تعود المشكلة في سيطرة المركز الإمبريالي ووكيله المحلي (البورجوازية الكولنيالية)، بل في وعي الإنسان ذاته. إن الدكتور حنفي يبرّيء الإمبريالية ووكيلها المحلي من جريمتها في تعثر التنمية في البلاد النامية التابعة وإستمرار تخلفها، ويحمّل هذه الجريمة للإنسان العالمثالثي. إن «لب المشكلة» في البلاد النامية، ينحصر، في رأي الدكتور حنفي، في تغرب الإنسان عن «جوهره» الديني، والحل هو في إلغاء هذا الإغتراب. هكذا يتم «بناء» الإنسان في العالم الثالث، بإعادته إلى حظيرة الإيمان!. أي شيء تريد البورجوازية الكولينيالية خير من هذا؟ إن المشروع الحنفي، والحق يقال، موضوع في خدمتها، يقول الدكتور حنفي: «فإذا كان ما تشكو منه البلاد النامية على المستوى الأيدلوجي هو عدم الوضوح النظري، والتذبذب بين أيدلوجيات الشرق والغرب معاً فإن عملية «التراث والتجديد» هي الكفيلة بتحقيق هذا الوضوح، وإعطاء أيدلوجية قومية للبلاد النامية تنبع من أرضها، وتمتد جذورها في تاريخها، وتجيب على متطلبات واقعها(٧).

ترى من الذي يشكو، في البلاد النامية، على المستوى الأدلوجي؟ ومن هو بحاجة إلى أدلوجة قومية الخ؟، هل هو الشعب الكادح أم البورجوازية الكولنيالية؟

لا نظن أن الشعب الكادح بحاجة إلى وعي زائف، إلى وهم، بل هو في حاجة إلى وعي علمي يرشده في الصراع ضدّ شروط التخلف والتبعيّة،

في حين ان البورجوازية الكولنيالية، هي التي بحاجة فعلية، إلى الوعي الزائف، إلى الوهم، كأداة تؤبّد، بواسطتها، سيطرتها الطبقية، بحيث تعيد إنتاج شروط التخلف والتبعية التي هي أيضاً شروط إستمرارها كطبقة مسيطرة.

إن الدكتور حنفي يقدّم للبورجوازية الكولنيالية، مشروعاً «كفيلاً» بترميم أدلوجتها، أي كفيلاً بتوسيع دائرة التضليل الأدلوجي.

أما فيما يتصل بالبلدان الإسلامية التي إنتصرت فيها فعلاً الثورة الإشتراكية أو حركة التحرر الوطني، فإن المشروع الحنفي يفضي، بالنسبة إليها، إلى تقديم خدماته الأدلوجية إلى الثورة المضادة والمعسكر الإمبريالي. وسنكتفي، هنا، بمثالين:

أولهما: الموقف الحنفي من الجمهوريات الإسلامية السوفياتية.

وثانيهما: الموقف الحنفي من الثورة الأفغانية.

• ماذا يعدّ الدكتور حنفي للإتحاد السوفياتي؟

يقرّ الدكتور حنفي بالإنجازات الإقتصادية ـ الإجتماعية ـ في الجمهوريات الإسلامية السوفياتية، باعتبارها حقائق لا يمكن تجاهلها. ويقر كذلك، بأن الإسلام يقوى «في حياة المسلمين الظاهرة والباطنة حتى في المأكل والملبس والمشرب. يتبعون السنة، ويقرأون الأوراد، ويختمون الصلاة، ويقرأون القرآن قبلها وبعدها. يعيشون حياة الصحابة الأوائل وحياة أهل العلم والحديث. وبالرغم من وجودهم في وسط آسيا على حدود أفغانستان وإيران وباكستان إلاّ أن الإسلام لديهم صافٍ رائق خالٍ من الأساطير والخزعبلات (...) ويشعرون بالأمة الإسلامية القريبة والبعيدة»(٨).

فماذا يريد ثوريّ مسلم ما هو أفضل من ذلك؟ أي من إشتراكية متقدمة وإيمان صافٍ؟

ولكن، لا. فبالنسبة للدكتور حنفي ما دامت علاقة الإشتراط الضروري بين الوحي والواقع، أي الحكم الثيوقراطي، وما دامت علاقة التضاد الضروري بين الأنا والآخر، أي كون الوحي مضموناً وحيداً للثقافة، غير قائمتين، فإن الروح تظل خاوية، والشخصية القومية مغتربة عن ذاتها، مصابة بالشيزوفرينيا، فالمسلمون السوفيات «مسلمون بقلوبهم وأرواحهم ومواطنون روس (كذا) بأبدانهم وبطاقاتهم»[٩].

ومن أجل أن يخلصهم الدكتور حنفي من هذه المسألة، فإنه يتصور سيناريوهاً للتحوّلات في آسيا السوفياتية، لا يجرؤ أحد، حتى من غلاة البنتاغون، على تصوره. وهو يدعو الأمة الإسلامية إلى دعم هذا السيناريو:

١ ـ نتيجة لازدياد المسلمين السوفيات الطبيعي «.. يتحول الإتحاد السوفياتي كله إلى أغلبية مسلمة، ويصبح دولة مسلمة (...) وهو ما سيحدث للدولة العبرية أيضاً في نهاية القرن عندما يفوق تعداد العرب تعداد اليهود(!!)»[١٠].

٢ ـ «قوة الإسلام في قلوب المسلمين تجعله قابلاً للإنتشار شيئاً فشيئاً خارج الأبدان، وإكتساب أرضية إجتماعية وسياسية وإقتصادية خارج قانون الأحوال الشخصية (...) وربما يمتد ذلك إلى أسس النظام الأجتماعي والسياسي والإقتصادي للمجتمع كله الذي يغلب عليه المسلمون»[١١] أي ربما يؤدي ذلك إلى العودة عن النظام الإشتراكي والعودة إلى نظام الملكية الخاصة (فهل أن جوهر الشخصية الإسلامية، عند الدكتور حنفي، هو الملكية الخاصة؟).

٣ ـ «إستعمال المسلمين لكافة حقوقهم التي يكفلها لهم الدستور ومنها حق الإنفصال عن الإتحاد السوفياتي (...) ليس الآن، ولكن بعد أن يتغير ميزان القوى الدولية...»[١٢] ومن أجل تحقيق ذلك لا بد من:

١ ـ «زيادة إرتباط المسلمين [السوفيات] بالعالم الاسلامي (...) من خلال وفود الحج، والبعثات الدينية إلى الأزهر الشريف... الخ»[١٣].

٢ ـ «نقد المجتمع الروسي وبيان عيوب النظام الشمولي (كذا)، والمشاركة في الدعوة للحريات (كذا)، وزيادة أصوات المعارضة، والدفاع عن حق الإجتهاد، ومناصرة حركة المنشقين السوفيات مناصرة لمبدأ حرية الرأي»[١٤].

٣ ـ «تشجيع الإبداع المحلي للشعوب الإسلامية [السوفياتية]»[١٥].

٤ ـ ويكون من واجبنا أن «نرسل إليهم [أي الى المسلمين السوفيات] بالمنح المالية لإرسال المئات حتى يرجع كل منهم داعياً للإسلام وجاذباً الأطراف نحو المركز من جديد، ومدهم بالكتب والمراجع القديمة والحديثة...»[١٦].

٥ ـ «الإستفادة بالخبراء المسلمين في الزراعة والصناعة. وقد كان لدينا في مصر ١٧,... خبيراً روسياً فلماذا لم يكونوا كلهم من المسلمين؟ يحضر كل منهم عائلته وأطفاله العشر فنرجع إلى الإتحاد السوفياتي ١٧٠,... مسلماً كاملاً...»[١٧]. الخ، الخ.

وباختصار، فإن العودة إلى الإسلام، بالنسبة للدكتور حنفي هو العودة إلى نظام الملكية الخاصة فماذا بشأن أفغانستان؟

أولاً: بغض النظر عن نجاحات وإنجازات الثورة الأفغانية، واقعياً، فإن الثورة الأفغانية لا تعبّر عن الشعب الأفغاني، لأنها قامت بقيادة حزب ماركسي - لينيني-[١٨]، فإذا كانت عناصر النجاح في الثورة الايرانية ثلاث: قيادة الأئمة، الإسلام كأيدلوجية ثورية شعبية، وجماهير مجنده ومسلحة فإن غياب هذه العناصر الثلاث بعينها هي سبب تعثّر الثورة الأفغانية»[١٩] إذن، ليس المعيار، في الحكم على الثورة، أي ثورة، طبيعتها الطبقية أو مدى تعبيرها عن مصلحة الأمة أو إنجازاتها الخ، بل مدى تطابقها مع (مخطط) الدكتور حنفي.

ثانياً: «إن وحدة الشعبين المسلمين في أفغانستان وباكستان تسبق تأييد الأغيار [السوفيات] للنخبة الثورية الأفغانية، وكما هو في مثلنا الشعبي «أنا وأخويا على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب»[٢٠].

ثالثاً: أفغانستان هي الآن «مستعمرة» سوفياتية، «والعجيب أن تؤيد بعض الأنظمة التقدمية في العالم العربي الغزو السوفياتي لأفغانستان» في حين أن «الإستعمار الغربي نفسه بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية قد نصّب نفسه مدافعاً عن الإستقلال الوطني للشعوب (كذا) وأدان التدخل السوفياتي في أفغانستان فأصبح الأصدقاء هم الأعداء والأعداء هم الأصدقاء، وعدوٌ عاقل خير من صديق جاهل»[٢١].

★ ★ ★

هذه هي نتائج المشروع الحنفي السياسية، بوجهيه الهزلي والجدي، خدمة الأدلوجة الرأسمالية الكولينالية في البلدان التابعة، وخدمة أدلوجة الثورة المضادة في البلدان الإشتراكية والمتحررة

إشارات

(١) [٥، ٣٦]
(٢) [٥، ٤٢]
(٣) [٥، ١١]
(٤) [٣، ٤٣]
(٥) ن. م
(٦) انظر مايكل تانزر (وآخرون)، من الاقتصاد القومي الى الاقتصاد الكوني/ دور الشركات المتعددة الجنسية)، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١. وايضاً هاري ماجدوف، م.م
(٧) [٣، ٤٣]
(٨) [٦، ١٩٢ و ١٩٣]
(٩) [٦، ١٩٣]
(١٠) ن. م
(١١) ن. م.
(١٢) [٦، ١٩٤]
(١٣) ن. م
(١٤) ن. م
(١٥) ن. م
(١٦) (٦، ١٩٥)
(١٧) ن. م
(١٨) راجع [٦، ١٧٤]
(١٩) [٦، ١٧٥]
(٢٠) [٦، ١٨٢]
(٢١) [٦، ١٨٣]

خاتمة

لقد سمحت لنا الصفحات الماضية باستخلاص ما يلي:

١ ـ يحاول المشروع الحنفي للأصالة والمعاصرة، بناء مشروع سلفي يكون تركيباً للإتجاهات السلفية قبله، ويتجاوز، في نفس الوقت، نقائصها. فهو، من جهة يريد أن يكون ثورياً، على هدي الأفغاني، ومتجاوباً مع شروط التطور الإجتماعي، على هدي محمد عبده، ومعترفاً بالعصر الحاضر على هدي السلفية الحديثة، ومتماسكاً أي رافضاً لثقافة الآخر، الغرب من حيث المبدأ، على هدي سيد قطب، من جهة أخرى.

٢ ـ وهو يسعى، وهذا هو جوهر مساهمته الأساسي، إلى إعطاء المشروع السلفي تأصيلاً فلسفياً ومنهجاً محكماً. وفي سبيل ذلك يلجأ إلى خلطة فلسفية من ثلاثة مواقف متناقضة فيما بينها هي: المثالي الذاتي (هوسرل)، المثالي الموضوعي (هيغل)، المادي التاريخي (ماركس).

٣ ـ وفي ضوء هذه الخلطة الفلسفية، التي يسمّيها الدكتور حنفي «بالمنهج الشعوري الإجتماعي»، يقرأ الدكتور حنفي التراث العربي ـ الإسلامي، ويكتشف القانون الثابت للظاهرة الإسلامية، حيث

يؤدي وعي المسلمين بعلاقتيّ، الإرتباط الضروري بين الوحي والواقع المعاصر والتضاد الضروري بين الأنا والآخر، إلى إزدهار موقف (نا) الحضاري، والعكس بالعكس. وهذا القانون ذاته، هو قانون الأصالة والمعاصرة، حيث لا يمكن تحقيق مشروع الأصالة والمعاصرة، بدون الوعي بالعلاقتين السابقتين، وبالتالي يتحدد الحل الحنفي لقضية الأصالة والمعاصرة باعتباره حلاً داخل الأنا، حيث الأصالة هي الوحي، والمعاصرة هي الواقع المعاصر.

٤ ـ إن عدم وعي المسلمين، في رأي الدكتور حنفي، بذلك، حيث (دعاة التراث) يتنكرون للمتطلبات الجديدة للواقع المعاصر، وحيث (دعاة التجديد) يتنكرون للوحي، هو المسؤول عن أزمة حل قضية الأصالة والمعاصرة، وبالتالي أزمة التغيير الإجتماعي في بلادنا.

٥ ـ وهكذا، فإن أزمة التغيير الإجتماعي في رأي الدكتور حنفي، هي أزمة وعي، وما دام الوعي، في رأي الدكتور حنفي، غير متاح إلا لحدس المفكر (بالألف واللام)، أي لنبيّ العصر الذي ينقل أمته من حال إلى حال، فإن الدكتور حنفي، والحال هذه، هو نبي العصر.

٦ ـ ينشيء الدكتور حنفي خطة دائرية «للتراث والتجديد»، تنطلق من الوحي كنقطة بداية لها يقين مطلق، ومن ثم يسعى إلى:

١ ـ تجديد التراث، أي إسقاط لغة ومادة التراث العربي الإسلامي، والحفاظ على مضمونه، الذي هو الوحي.

٢ ـ إلغاء التراث الغربي من حيث مضمونه، وإستعارة لغته.

٣ ـ الوصول في النهاية إلى نظرية محكمة في التفسير، يتم على

أساسهـا تفسير الوحـي تفسيراً حـدسيـاً مبـاشراً ومـرتبطـاً بالمتطلبات الإجتماعية ـ التاريخية في آن، بحيث يضمن الدكتور حنفي أمرين أولها يقينية التفسير، على نحو مطلق، وثانيهما، ثورية هذا التفسير، وبذلك نصل إلى «المنهاج» أو الأدلوجة الثورية للشعوب الإسلامية.

٧ ـ وفي ضوء تحليلنا للمشروع الحنفي، وجدنا ما يلي:

أولاً: أن المشروع الحنفي يفشل تماماً في إعطاء تأصيل فلسفي أو منهـج محكـم للمشروع السلفـي، وأن الدكتـور حنفـي لا يستطيع في ضوء إقتراحاته المنهجية، أن يخرج من موقف الأنا ـ وحدي، بحيث لا يعدو المشروع الحنفي كله كونه «إنفعالات شخصية» خاصة بالدكتور حنفي، دون سواه.

ثانياً: أن الخطة الحنفية لتجديد التراث، عدا عن كونها متهافتة نظرياً، فهي تكشف عن موقف عدمي إزاء التراث.

ثالثاً: إن الدكتور حنفي، بعكس إدعاءاته «متحزب» لمعسكر المثالية ـ الإيمانية في الثقافة الغربية، ضد المعسكر المادي، وهـو مـا لا يكشـف فحسـب، عـن أن الرفـض الحنفـيّ «المبدئي» للتراث الغربي، هـو، في واقـع الأمـر، رفـض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادي، العقلاني، العلماني، ولكنه يكشف أيضاً، وأساساً، عن تورّط الدكتور حنفي في ترويج الإدعـاءات والأدلـوجيـة للبـورجـوازيـة الإمبريالية، وبالتالي، فهو يخوض، نيابة عنها، صراعها الأدلوجي ضد حركة التحرر الوطني.

رابعاً: تكشف الدلالات الأدلوجية للمشروع الحنفي ونتائجه السياسية، في واقع الأمر، وبغض النظر عن الإدعاءات الثورية للدكتور حنفي، عن كونه، أيّ المشروع الحنفي، يقدم نفسه، باعتباره خادماً أدلوجياً لكل من الرأسمالية الكولنيالية في البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة في البلدان الإسلامية الإشتراكية والمتحررة.

يصف الدكتور حنفي مشروعه الأدلوجي، بأنه «لاهوت الثورة» ونحن، بعد أن بيَّنا تهافت المشروع الحنفي فلسفياً وزيفه من حيث هو مشروع ثوري، لا نتشبَّث برفض «لاهوت الثورة» لأنه يسوّق اللاهوت باسم الثورة فحسب، وإنما أيضاً وأساساً، لأنه يسوّق الثورة باسم اللاهوت، فهنا بالضبط يتم إستبدال المثالية الإيمانية بالعلم كنظرية للثورة الإجتماعية، الأمر الذي لن يكون من شأنه سوى خلق وعي زائف للجماهير الشعبية الإسلامية، يعوق تحررها من شروط التخلف والتبعية.

المصادر :

أ ـ كتب:

١ ـ حنفي (د. حسن) في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت ١٩٨٠.

٢ ـ حنفي (د. حسن)، في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٣ ـ حنفي (د. حسن)، التراث والتجديد ـ موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤ ـ حنفي (د. حسن)، دراسات اسلامية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

ب ـ مقالات:

١ ـ حنفي (د. حسن)، موقفنا الحضاري، مقال مقدّم الى المؤتمر الفلسفي العربي، الجامعة الأردنية، عمان ٨ ـ ١٢ كانون الأول ١٩٨٣، مرقون على الآلة الكاتبة.

٢ ـ حنفي (د. حسن)، المسلمون في آسيا، مجلة اليسار الاسلامي، العدد الأول، القاهرة يناير ١٩٨١.

المراجع :

أ ـ كتب عربية:

١ ـ الأفغاني (جمال الدين)، الأعمال الكاملة، جزء ١، ٢، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١.

٢ ـ توما (إميل)، تاريخ مسيرة الشعوب العربية الحديث، دار الفارابي، ط ٢، بيروت ١٩٨٠.
٣ ـ خالد (محمد خالد)، من هنا نبدأ، ط ١١، الأنجلو مصرية/ القاهرة ١٩٦٩.
٤ ـ الرزاز (د. منيف)، فلسفة الحركة القومية العربية ـ الخلفية الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٧.
٥ ـ السعيد (د. رفعت)، تاريخ الحركة الإشتراكية في مصر ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥، دار الفارابي، ط ٣، بيروت ١٩٧٧.
٦ ـ السعيد (د. رفعت)، حسن البنا (مؤسس حركة الاخوان المسلمين، متى وكيف ولماذا؟)، ط ٣، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.
٧ ـ شاكر (ط. ش)، قضايا التحرر الوطني والثورة الإشتراكية في مصر، دار الفارابي، بيروت (بلا تاريخ).
٨ ـ شلتوت (محمود)، الى القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٣.
٩ ـ قطب (سيد)، المستقبل لهذا الدين، دار الشرق، بيروت، ١٩٨٠.
١٠ـ قطب (سيد)، معالم على الطريق، دار الشروق، ط ٨، بيروت ١٩٨٢.
١١ـ عامل (مهدي) أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، ط ٣، بيروت ١٩٨١.
١٢ـ العروي (عبدالله)، مفهوم الأيديولوجيا/ الأدلوجة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠.
١٣ـ عامل (مهدي)، أثر الفكر الإشتراكي في حركة التحرر الوطني، الجزء الأول، د ار الفارابي، بيروت ١٩٧٨.
١٤ـ عبد الرازق (علي)، الاسلام وأصول الحكم، تقديم محمد عمارة،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢.
١٥ـ عبده (محمد)، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢.
١٦ـ مروه (حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، دار الفارابي، ط ٤، بيروت ١٩٨١.
١٧ـ المودودي (أبو الأعلى)، نحن والحضارة الغربية، دار الفكر، (بلا تاريخ).
١٨ـ موسى (سلامة)، ماهي النهضة؟، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة (بلا تاريخ).
١٩ـ المنجد في اللغة والأعلام، ط ٢٥، دار المشرق، بيروت ١٩٧٥.
٢٠ـ هيكل (محمد حسنين)، خريف الغضب، طبعة دمشق، ١٩٨٣.

ب ـ كتب مترجمة:

١ ـ تانزر (مايكل) وآخرون، من الإقتصاد القومي إلى الاقتصاد الكوني/ دور الشركات المتعددة الجنسية، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.
٢ ـ روزنتال وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط ٢، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢.
٣ ـ كتلوف (ل. ن)، تكوُّن حركة التحرر الوطني في المشرق العربي، ترجمة سعيد أحمد، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨١.
٤ ـ كونستانتينوف، دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع، ترجمة عبد المعين الملوحي، ط ٣، دار دمشق، دمشق ١٩٧٤.
٥ ـ لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، الجزء الأول، ترجمة د. عفيفه البتساني، دار التقدم، موسكو، (بلا تاريخ).

٦ ـ ليڤين (ز)، الفكر الإجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨.

٧ ـ ماركس/ انجلز، مختارات في أربعة أجزاء، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم، موسكو (بلا تاريخ).

٨ ـ ماجدوف (هاري)، الإمبريالية من عصر الإستعمار حتى اليوم، (المترجم غير مذكور)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.

مقالات / عربية:

١ ـ نايف (د. أديب)، دراساتنا الأكاديمية وميلاد الفلسفة العربية المعاصرة، مقال مقدّم الى المؤتمر الفلسفي العربي (الجامعة الأردنية، ٨ ـ ١٢ كانون الأول ١٩٨٣).

مقالات / مترجمه:

١ ـ بانفيلوف، اللغة والفكر، مقال ضمن مجموعة «دراسات لغوية في ضوء الماركسية»، ترجمة ميشال عاصي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٩.

٢ ـ فاربر (مارفين)، علم الظواهر، ضمن مجموعة «فلسفة القرن العشرين»، إعداد داجو برجوبرت، ترجمة عثمان نوبة، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، ١٩٦٣.

ـ مجلات وصحف ـ

١ ـ أوراق، ع ١٠، لندن، نيسان ١٩٨٤.

٢ ـ الرأي الأردنية، عمان ١٩٨٤/٤/٢١.

التنضيد والطباعة شقير وعكشة (مطبعة كتابكم)، هاتف ٦٣٩٨٦٩، عمان، الاردن

رقم الإيداع لدى مديرية المكتبات والوثائق الوطنية
١٩٨٥/١١/٥٠٢

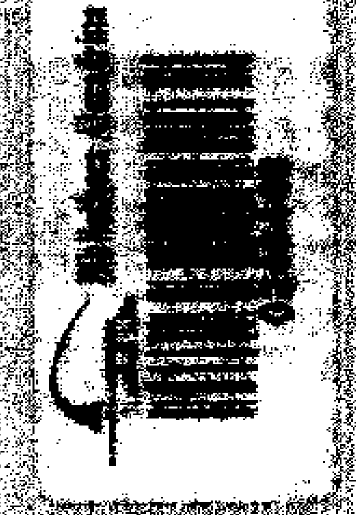
بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي

التراث
الغرب
الثورة

• منذ أواخر السبعينات، وإسهامات الكاتب الأردني ناهض حتر التي قدمها في أكثر من حقل، تلعب دوراً بارزاً في تحريك الحياة الأدبية والفكرية الأردنية. وربما يعود هذا الأمر أساساً إلى انتظام تلك الإسهامات في سياق الأهداف الإنسانية والتقدمية والعلمية.

• وفي كتابه هذا، يعالج المؤلف، عبر تناوله فكر الدكتور حسن حنفي، أسس الفلسفة السلفية عامة، من حيث جذورها الاجتماعية ووظيفتها السياسية وأهدافها الأيديولوجية.

هشام غصيب



[illegible] للطباعة والنشر والتوزيع
[illegible] الأردن